


SE TAIRE ET FAIRE



UNIVERSITÉ DE FRANCE.

ACADÉMIE DE PARIS.

FACULTÉ DES LETTRES.

THÈSE

DE LITTÉRATURE.

ARISTOTE CONSIDÉRÉ COMME HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE.

Paris,

A. PIHAN DE LA FOREST,
IMPRIMEUR DE LA COUR DE CASSATION,
Rue des Noyers, n° 37.

1837.

TABLE

DES MATIÈRES.

OBJET ET DIVISION DU TRAVAIL.

Quand Aristote parut, la philosophie grecque, née avec Thalès et Pythagore, comptait déja trois siècles de durée, pendant lesquels elle n'avait pas cessé de produire avec une fécondité merveilleuse de nouveaux systèmes et des écoles diverses. Amené à son tour par le progrès régulier de la science sur cette scène changeante, Aristote a non seulement recueilli et implicitement enfermé dans son système propre l'héritage des systèmes antérieurs; il en a encore retracé le développement sous la forme explicite d'une histoire directe.

Ainsi fut mise au monde, 300 ans avant notre ère, la science aujourd'hui tant vantée de l'histoire de la philosophie. A peine créée par un des plus beaux efforts du génie d'Aristote, elle en sort déja forte et pour ainsi dire toute constituée, avec l'ap-

pareil complet des principes, de la méthode et des procédés qui lui sont propres. Elle n'est plus, comme chez Platon, engagée dans la théorie et cachée sous le voile d'un système à travers lequel il faut la deviner : elle s'en sépare nettement pour marcher seule à côté de la théorie qu'elle éclaire, sans se mêler avec elle. D'un seul mot, sous la main puissante d'Aristote, elle s'organise *scientifiquement*.

Faire revivre cette première tentative scientifique d'une histoire de la philosophie, c'est là tâche que j'ai entreprise dans cette thèse.

Le travail qu'elle impose comporte deux points de vue distincts :

D'abord exposer les vues générales d'Aristote sur l'histoire de la philosophie, considérée comme science, c'est-à-dire rechercher à la lumière de quels principes et sous la direction de quelle méthode il l'entreprend et s'y oriente; faire connaître et, s'il le faut, éclaircir en la commentant l'idée qu'il s'est formée de l'histoire, de son but, de son utilité et de ses règles, afin de tirer, s'il se peut, de cet

examen des règles et des principes abstraits, applicables à l'histoire de tous les systèmes et de toutes les époques;

Ensuite, accompagner Aristote dans l'application particulière qu'il fait de ces principes à une époque déterminée de l'histoire, celle comprise entre Thalès et Platon, dans le but de rendre à la science moderne, en reconstruisant chaque doctrine à l'aide des textes nombreux que fournit Aristote, une période presque perdue du développement philosophique de la Grèce;

Tel est le double but que je me propose, le double résultat qui recommande ce travail. Il se divisera par conséquent en deux parties :

1° Exposition et appréciation des vues générales d'Aristote sur l'histoire de la philosophie;

2° Histoire de la philosophie, depuis Thalès jusqu'à Aristote, d'après Aristote lui-même, et à l'aide de textes puisés dans ses ouvrages.

Je traiterai complètement le premier point dans la mesure de mes forces. J'esquisserai seulement le le second, parce que son étendue excéderait les limites de cette thèse. Au moins en fournirai-je la matière dans un appendice (3e partie) qui contiendra l'index complet de tous les textes relatifs à l'histoire de la philosophie qu'on peut recueillir dans tous les ouvrages d'Aristote : en attendant que je puisse tirer parti comme il convient de ce recueil, j'offre à mes juges d'en présenter le développement de vive voix.

PREMIÈRE PARTIE.

---

1. *De la philosophie dans son rapport avec la mythologie.* La philosophie prend naissance en Grèce avec Thalès, environ 600 ans avant J.-C. et trois siècles avant Aristote, qui en fixe lui-même l'origine à cette époque. Elle succède et se substitue par degrés à la mythologie païenne, c'est-à-dire à ce vaste ensemble de fables cosmogoniques et théogoniques déposées dans les croyances populaires et chantées par Hésiode. Qu'il y ait entre l'une et l'autre, entre la mythologie qui précède et la philosophie qui la suit, un rapport de filiation nécessaire, c'est ce que la critique moderne a démontré aujourd'hui jusqu'à l'évidence et ce que prouvent d'ailleurs les faits, puisque la philosophie, même dans son élan le plus audacieux d'indépendance, porte encore la marque ineffaçable de cette parenté. Aristote l'a-t-il méconnue? A-t-il ignoré le sens souvent profond caché sous l'allégorie de la fable? Lui imputer un pareil oubli, ce serait faire injure à sa sagacité et se méprendre sur la portée de ses vues historiques que mon devoir est d'expo-

ser ici fidèlement. Je dirai donc d'abord comment il a conçu le rapport de la mythologie à la philosophie qui en dérive.

Philosopher, selon Aristote, c'est chercher à se rendre compte : or, pourquoi cherche-t-on à se rendre compte ? C'est évidemment qu'on se reconnaît ignorant : et à quoi reconnaît-on son ignorance de la cause d'un phénomène ? A l'étonnement que sa vue inspire. Si on en savait la raison, on cesserait de s'en étonner. Dès-lors, plus de recherches, plus de philosophie. C'est pourquoi la philosophie naît de l'étonnement, lequel vient lui-même de l'ignorance que la science a pour but de dissiper ; c'est pourquoi aussi la mythologie est à sa manière une sorte de philosophie ; et en effet le mythe, par le merveilleux même qui en fait l'essence, est l'expression de l'étonnement, par conséquent un aveu d'ignorance ; et par suite encore un essai d'explication [1]. Poser plus nettement le problème, l'aborder plus directement, en dégager la solution de l'enveloppe poétique dont l'entoure la réflexion naissante, tout entière encore à la surprise, c'est l'œuvre de la philosophie et c'est à la fois la seule différence qui la sépare de la mythologie. Toutes deux partent de l'étonnement, c'est-à-dire de la conscience de notre ignorance ; mais l'une y reste, trop faible

1 Met. I, 2 ; Bekk. p. 982, lig. 12.

encore pour pénétrer le mystère ; l'autre s'en affranchit, si bien que le philosophe, au lieu de s'étonner de ce qui est, s'étonnerait beaucoup plutôt, quand il possède la science, de voir arriver le contraire de ce qui est[1].

Tel est le rapport de la mythologie à la philosophie qu'elle prépare. Sous la variété de leurs formes, elles couvrent un fond commun, à savoir, une question instituée par notre ignorance sur la cause des phénomènes de ce monde, question que chacune résout à sa manière, celle-là par une fiction poétique qu'on appelle un mythe, celle-ci par une explication abstraite qu'on nomme un système, sans qu'il y ait le plus souvent entre les solutions elles-mêmes, mythique ou philosophique, d'autre différence que celle tout extérieure de la forme poétique à la forme abstraite. Les faits le prouvent : Thalès prétend que l'eau est le principe de tout. Est-ce dire autre chose que ce que signifie déja cette fable ancienne, selon laquelle l'Océan et Thétis sont les pères du monde, et ne reconnaît-on pas là, sous le déguisement du symbole, le système même de Thalès[2] ? Parménide, de son côté, voulant expliquer la formation du monde, attribue le mouve-

[1] Met. I, 2 ; Bekk. p. 983, lig. 17.

[2] Met. I, 3 ; Bekk. p. 983, lig. 27.

ment et la réunion des élémens à une puissance qu'il nomme l'*Amour :* mais ne pourrrait-on pas revendiquer pour Hésiode la priorité de cette conception ? Lui aussi ne dit-il pas que l'Amour domine au-dessus du chaos et qu'il est le premier des dieux[1] ? Aristote lui-même ne dédaigne pas de chercher à son système propre un antécédent et un appui dans cette vieille science des premiers âges : il perce l'enveloppe du symbole mythologique, met à jour la vérité voilée et s'y repose comme heureux de pouvoir se placer sous la protection de ces antiques croyances et à l'abri du respect qui s'y attache : « Il nous a été transmis, sous la forme de « mythe, comme un héritage des anciens et de nos « pères, qu'il existe de pareils dieux et que le divin « embrasse toute la nature. Tout le reste n'est que « fables imaginées pour persuader la multitude, « dans l'intérêt des lois et de l'ordre : ils disent « en effet que ces dieux sont faits à l'image des « hommes ou de quelques autres animaux ; mais si, « retranchant le merveilleux, on veut en prendre « cela seulement qu'ils pensaient que les dieux ont « précédé toute autre existence, on verra dans « leurs paroles quelque chose de divin et comme « un débris sauvé jusqu'à nous de la philosophie

[1] Met. I, 4; Bekk. p. 984, lig. 23.

« et de là vraie science, probablement déja trou-
« vées plusieurs fois et perdues et retrouvées tour
« à tour [1]. »

Mais quels que soient les trésors de vérités enfouis sous la poussière des fables, c'est surtout dans les systèmes où elle se montre au grand jour et dépouillée de tous ses voiles qu'Aristote ira la chercher. Je me hâte de le suivre sur ce terrain.

L'histoire de la philosophie n'est abordée directement et scientifiquement traitée par Aristote que dans le premier livre de la Métaphysique. Partout ailleurs on ne trouve que des vues partielles, que des renseignemens ou des critiques de détail sur tel ou tel système particulier, qu'il est bon seulement de recueillir pour en compléter l'histoire exposée dans son ensemble et organisée dans ses principes au premier livre de la Métaphysique.

Ce premier livre comprend lui-même deux parties distinctes, l'exposition d'abord, et ensuite la critique des philosophies antérieures. Il soulève par conséquent les questions générales suivantes que nous adresserons successivement à Aristote :

Quel est le but et l'utilité de l'histoire de la philosophie?

Quelle méthode faut-il lui appliquer?

Comment la diviser; dans quel plan l'ordonner?

[1] Met. XI, 8; Bekk. p. 1074, lig. 1.

Quel esprit faut-il apporter dans la critique des systèmes?

Quels résultats positifs la critique doit-elle amener?

II. *But et utilité de l'histoire de la philosophie.*

D'abord l'histoire de la philosophie doit-elle satisfaire seulement une curiosité vaine ou répondre à un intérêt plus élevé? Est-ce le tableau affligeant et stérile des aberrations de l'esprit humain ou au contraire le spectacle instructif de ses progrès et de ses conquêtes dans la découverte de la vérité? Quel est son but, quelle est son importance en un mot? Question grave où sont engagées les destinées de la science.

La réponse d'Aristote est tout entière dans le passage suivant de la Métaphysique[1]:

« Reprenons, dit-il après avoir exposé sa théo-
« rie des quatre premiers principes de l'être,
« les opinions des philosophes qui nous ont précé-
« dés dans l'étude des êtres et de la vérité. Il
« est évident qu'ils reconnaissent aussi certaines
« causes et certains principes; cette revue peut
« donc nous être utile pour la recherche qui nous
« occupe; car il arrivera ou que nous rencontre-
« rons un ordre de causes que nous avions omis
« ou que nous prendrons plus de confiance

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 983, lig. 1.

« dans la théorie que nous venons d'exposer. »

Ce peu de mots contient l'apologie la plus éclatante et à la fois la plus judicieuse de l'histoire de la philosophie. Essayons, sans rien ajouter à la pensée d'Aristote, de la mettre dans tout son jour en substituant à l'heureuse simplicité de ses formes un langage plus moderne.

La valeur de tout système individuel, quels que soient son influence et son éclat, a toujours pour dernière mesure le degré même de légitimité de notre faculté de connaître et la portée de l'esprit humain qui en est l'auteur et l'instrument. Or, l'esprit humain est faible et ses facultés bornées; partant, tout système qui n'a pour se soutenir d'autre autorité que celle d'une raison individuelle, reconnue fragile et faillible, est comme frappé par cela même d'un vice originel d'insuffisance qui appelle sur lui le soupçon et la défiance des esprits sages. En vain voudrait-on se soustraire à cet arrêt : à défaut d'autres preuves, l'histoire des opinions humaines devrait assez nous convaincre de notre faiblesse et confondre l'orgueil de nos prétentions; à voir les plus puissans génies s'épuiser à la poursuite de la vérité, sans jamais l'atteindre tout entière; à voir les plus grands systèmes succomber après une dénomination éphémère sous d'autres systèmes qui seront détruits et remplacés à leur tour, qui oserait se flatter avec ses seules forces, de construire et

d'achever la science? Ce cercle est-il sans fin? Faut-il désespérer de la vérité et accepter comme un mal incurable l'imperfection de notre science? Douter et confesser son ignorance, est-ce la vraie sagesse? Ou bien n'est-il pas au-dessus de l'autorité contestable de la raison individuelle une autorité supérieure à laquelle elle puisse en appeler pour se légitimer elle-même, et à la critique de laquelle nos systèmes une fois soumis puissent, jugés par elle, mériter une confiance exempte de présomption? C'est ce qu'il s'agit de chercher.

Les facultés de l'homme sont évidemment bornées : mais sont-elles trompeuses? Il faudrait, pour soutenir l'affirmative, se séparer d'abord du sens commun et oublier ensuite les argumens cent fois reproduits et toujours victorieux que la saine philosophie apporte, pour justifier la raison humaine méconnue contre le septicisme qui attaque sa véracité. Or, ce seul point accordé (et nous ne pensons pas qu'on nous le conteste), à savoir, la certitude de notre intelligence dans les limites, si étroites qu'on les suppose, où sa faiblesse la resserre, la science est dès-lors sauvée du naufrage dont la menaçait notre impuissance : la voie de salut est trouvée, il ne s'agit plus que d'y entrer. Qu'on y pense en effet : si le témoignage de notre raison sur la réalité qui est l'objet de la science n'est pas trompeur, mais seulement incomplet; si elle saisit avec exactitude et

nous rapporte avec fidélité le peu qu'elle en découvre, il suit que la science elle-même ne pèche pas par fausseté, mais seulement par insuffisance; il suit, en d'autres termes, que ce qu'on appelle erreur dans nos systèmes n'est et ne peut être que l'omission où la négation d'une partie de la vérité; ou encore que l'erreur est une vérité plus ou moins incomplète. Un système entièrement destitué de vérité, un pur mensonge, non seulement ne trouverait pas un seul instant créance parmi nous, mais encore serait impossible à imaginer : il n'est pas donné à l'homme d'inventer même l'erreur, encore moins de la propager; dans son ambition de tout expliquer par ce qu'il sait, il peut bien, appuyé sur l'observation superficielle peut-être d'un point circonscrit de la réalité totale, fonder sur cette base étroite une induction illégitime, et s'élancer prématurément à une synthèse qui, parce qu'elle est trop hâtive et trop vaste et qu'elle dépasse l'analyse, se résout finalement dans les extravagances de l'hypothèse : mais quelle que soit la témérité de son vol, le point de départ de l'esprit est toujours dans la réalité; quel que soit le nombre des faits que le système néglige ou exclut, le petit nombre de ceux qu'il explique et qu'il admet nécessairement n'en reste pas moins légitimement constaté et inaliénablement acquis à la science. Réduisez ce qu'il y a d'excessif dans la généralisation, dégagez de tout

l'entourage fastueux qui en obscurcit la lumière, la vérité positive qui réside au fond de la théorie, elle nous apparaîtra pure, et sinon vaste, du moins certaine et toujours précieuse.

Mais jusqu'ici, nous ne sortons pas d'embarras ; la science, démontrée légitime, reste toujours incomplète ; veut-on maintenant l'achever ? Il ne s'agit pour cela que de soumettre à ce travail de décomposition pour extraire de chacun d'eux l'élément de vérité dont il vit, tous les systèmes que produit l'esprit humain dans le cours de son développement avec une fécondité inépuisable ; de toutes ces parcelles de vérité recueillies çà et là, la synthèse recomposera en les ralliant autour d'un centre la vérité totale éparpillée, pour ainsi dire, en chacun d'eux ; de tous ces systèmes, elle constituera un système unique qui n'en repoussera aucun, mais les acceptera tous pour les concilier et les comprendre et sera enfin l'image fidèle en même temps que complète de la réalité seule et de la réalité tout entière. Qu'il soit vrai, cela résulte de ce que tout les systèmes sont admis, bien qu'inégalement au partage de la vérité ; qu'il soit complet, c'est ce qu'on ne niera pas davantage, si l'on songe qu'il ne se peut pas que tant de systèmes créés par tant de génies opposés, travaillant chacun de leur côté sous des influences diverses et dans des directions souvent contraires à l'étude des choses, n'aient à la fin par-

couru en l'éclairant l'objet total de la connaissance humaine, et sinon individuellement et dans le même temps, du moins tous ensemble et successivement réfléchi toutes les faces du sens commun. Il ne faut dès-lors, pour égaler notre science à la réalité qu'elle a l'ambition de reproduire, que la mesurer à l'étendue de ce système que fournira l'histoire, système sans nom qui n'est à personne et qui appartient à tous, et qui tire de sa généralité même sa force et sa certitude. L'histoire de la philosophie, pour le dire enfin, voilà donc la pierre de touche à laquelle viendront s'éprouver, pour s'y purifier, tous les systèmes individuels : criterium infaillible de tous les systèmes faillibles, elle s'en constitue légitimement la règle souveraine, et cette règle a cela d'excellent qu'elle répare le mal en même temps qu'elle le signale, puisque le défaut du système qui se compare à elle ne s'accuse que par la présence même dans l'histoire des élémens réels qui lui ont échappé et que l'histoire lui restitue.

Ainsi ce qu'il est interdit à un seul homme d'achever dans sa faiblesse et dans la courte durée de son développement individuel, l'humanité tout entière, qui ne meurt pas et qui concentre en elle les forces réunies de tous les individus humains, l'accomplit dans son développement collectif. L'efficacité refusée à des efforts isolés, l'union la leur confère : et sous la main du temps, par un progrès

lent mais toujours sûr s'élève peu à peu l'édifice de la vraie science. Chacun y apporte modestement sa part ; chacun soulève un coin du voile et laisse dans son passage d'un jour sur le chemin de la science quelque trace de vérité, jusqu'à ce qu'enfin se rencontre un génie puissant, doué de bon sens et de profondeur à la fois, d'une tolérance judicieuse et d'une sévère impartialité, qui se charge de recueillir ce que les autres ont semé avant lui, et qui combinant dans de justes proportions ces matériaux disséminés sans ordre en construit un harmonieux monument.

Aristote est un de ces génies qui ont eu le double privilège de succéder à une époque déja riche en tentatives philosophiques de tout genre, et de comprendre nettement le parti qu'il fallait tirer pour la science du présent de la science du passé. Dans tout ce que nous venons de dire en effet, il n'y a rien qui ne soit déja dans cette seule phrase d'Aristote que nous avons citée en commençant, et si nous avons peut-être le tort d'avoir défiguré sa pensée en l'exprimant à notre façon, au moins le commentaire a-t-il le mérite de la fidélité : « Eux aussi, a-t-il « dit de ses prédécesseurs, reconnaissent cer- « taines causes et certains principes, » c'est-à-dire, en traduisant, qu'il ne se peut pas qu'ils se soient trompés tout-à-fait ; et fondé sur ce principe, il ajoute : « Cette revue pourra donc nous être utile

« pour la recherche qui nous occupe. Car il arri-
« vera ou que nous rencontrerons un ordre de
« causes que nous avions omis, ou que nous pren-
« drons plus de confiance dans la classification que
« nous venons d'exposer. » C'est-à-dire encore que l'histoire de la philosophie vérifie en les contrôlant, s'ils sont exacts, et rectifie, en les complétant, s'ils défaillent sur quelque point, les résultats de l'analyse psychologique. L'*éclectisme*, d'un seul mot, on l'aura peut-être reconnu au signalement bien imparfait que nous avons essayé d'en tracer, l'éclectisme est la pensée avouée d'Aristote sur l'histoire. Il était déja implicitement dans la pratique de Platon : c'est la gloire d'Aristote de l'avoir élevé le premier dans cette enfance de la science, à la hauteur et à la dignité d'un principe.

Ainsi et en résumé, vérifier d'abord la solidité des fondemens de son système par l'examen de tous les systèmes qui l'ont précédé, montrer en second lieu que ces systèmes ne suffisent pas et que pour satisfaire à toutes les conditions de la science, il y a lieu de proposer une nouvelle philosophie plus compréhensive, et qui, tout en prenant les premières pour point de départ, en diffère par un degré supérieur de clarté et de vérité, tel est le double but dans lequel Aristote aborde l'histoire de la philosophie. Il atteindra le premier par

l'exposition même des philosophies antérieures, le second par leur critique.

III. *De la méthode applicable à l'histoire de la philosophie.* C'est peu d'avoir justifié l'histoire de la philosophie; si, faute de savoir s'y orienter, Aristote n'en a pas atteint le but, si tous ses pas ne sont d'avance affermis par une méthode sûre, dont la légitimité puisse garantir l'exactitude des résultats, l'utilité de la science démontrée en droit reste nulle de fait. Interrogeons donc de nouveau le premier livre de la métaphysique : cherchons-y la méthode qui dirige Aristote, peut-être à l'insu de lui-même, dans ce voyage périlleux à travers les systèmes de ses devanciers.

La méthode historique, telle que l'expérience moderne nous l'a faite, est double : elle résulte de l'alliance étroite de deux procédés distincts qui s'unissent pour se prêter un mutuel secours, le procédé empirique et le procédé systématique. Expliquons ceci en peu de mots :

L'identité de la psychologie et de l'histoire est une vérité qui a pris rang aujourd'hui dans la science parmi les vérités incontestables, et que l'abondance des preuves a placée au-dessus de la contradiction et du doute. Qu'est-ce en effet que l'histoire, sous toutes ses formes, sinon le tableau du développe-

ment de l'esprit humain? Les lois de ce développement, l'histoire politique les recherche et les saisit dans la succession des événemens matériels qui en sont la manifestation extérieure et visible, l'histoire littéraire dans la création des merveilles de l'art, l'histoire de la philosophie dans l'enfantement progressif et régulier des systèmes. Mais, quelle que soit la diversité apparente des formes qu'il peut revêtir, c'est toujours le même esprit humain, auteur et principe commun des événemens politiques, des arts et des systèmes, que l'histoire étudie : et de son côté, la psychologie est-elle autre chose que la science de l'esprit humain, de son développement et de ses lois? Même objet, l'esprit humain; même méthode, l'observation; partant, même résultat. Il suit donc qu'entre la psychologie et l'histoire, la seule différence possible est une différence de forme; elle consiste tout entière en ceci, que le résultat historique est concret, le résultat psychologique abstrait; la psychologie, en effet, négligeant les particularités pour ne s'attacher qu'aux traits communs de l'espèce, résume tout son développement sous une formule abstraite et générale, applicable à l'histoire de tous les hommes, de tous les temps et de tous les lieux. L'histoire, au contraire, constate un cas particulier et suit la formule générale dans son application positive au développement d'une fraction déterminée de l'humanité, dans un

point particulier de l'espace et du temps. Mais encore une fois, qu'on le considère dans l'abstrait ou dans le réel, à telle époque de son développement ou à telle autre, l'esprit humain est toujours lui-même, asservi à ses lois éternelles qu'il n'a pas faites et ne peut changer, mais qu'il suit fatalement sans dévier jamais de sa direction forcée. D'où il suit enfin que la psychologie est une histoire abstraite, que l'histoire est une psychologie vivante et en quelque sorte prise sur le fait.

Puisque l'observation psychologique et l'observation historique ne diffèrent pas, il est clair que l'une étant donnée, l'autre s'ensuit ; ou que la psychologie étant faite, elle contient implicitement et, pour ainsi dire, virtuellement l'histoire tout entière et toutes les époques de l'histoire, comme la formule algébrique tous les cas particuliers dans lesquels elle peut se résoudre, comme l'abstrait enferme en lui le réel d'où on l'a tiré et qu'il rend fidèlement quand on l'y replace. La réflexion appliquée à la conscience humaine a-t-elle constaté, décrit, compté tous les élémens et toutes les tendances de la pensée ; a-t-elle saisi, pour l'ériger en loi, la constante succession de ces élémens, l'ordre et tous les rapports de ces tendances ; l'histoire ne fournira rien de plus ni rien d'autre, sous une forme différente, que ce que la psychologie aura déjà trouvé dans la conscience. Seulement

chaque tendance de la pensée se produira sur la scène de l'histoire sous l'habit d'un système ; chaque élément prendra un nom, il s'appellera Thalès ou Pythagore, le platonisme et l'épicureïsme : il aura sa date précise et son lieu de naissance ; le développement achevé de la pensée humaine épuisant le cercle entier de ses tendances sera une époque de l'histoire ; chaque phase de ce développement une période, et ces périodes se suivront dans l'ordre même où se succèdent dans la conscience les tendances qu'elles représentent : d'un seul mot, la psychologie mise en action, voilà l'histoire. Et qu'on le remarque ici, la psychologie non-seulement fournit l'histoire, mais encore elle la domine et l'explique ; elle la domine de toute la supériorité du général sur le déterminé, de la théorie sur l'application, du droit sur le fait ; elle l'explique en la dégageant de toutes les particularités de temps, de lieu et de circonstances qui l'obscurcissent pour l'élever à son expression la plus pure et la plus claire, et pour la dériver immédiatement de son principe et de sa source la plus haute, l'esprit humain.

Nous sommes donc en possession de deux méthodes pour aborder et achever l'histoire, l'une directe, qui l'étudie dans les faits eux-mêmes, à savoir ici dans les systèmes ; l'autre indirecte, qui va d'abord chercher dans la conscience la raison des faits et de leur succession réelle, sauf à vérifier plus

tard à la lumière de ces faits observés en eux-mêmes, la légitimité de la théorie qui les aura déterminés d'avance et que la psychologie leur impose comme leur mesure et leur loi. La première de ces deux méthodes est purement empirique, expérimentale, *à posteriori* : elle consiste simplement à observer les faits, sans en omettre aucun, sans en supposer aucun, dans l'ordre inflexible où la chronologie les présente, à les rapprocher ensuite pour saisir leurs rapports, et sur ces rapports bien constatés, à les distribuer en genres et en classes, ou à saisir les lois de leur succession ; ses règles sont connues ; la pratique en est sûre, pourvu qu'elle soit rigoureuse. La seconde transporte la psychologie dans l'histoire ; c'est la méthode systématique, rationnelle, *à priori*. Mais quelque nom qu'on lui donne et de quelque défiance qu'on veuille nous armer contre elle, elle n'en est pas moins un procédé irréprochable, qui en concluant de la psychologie à l'histoire, conclut légitimement du même au même, qui ne fait que tirer de l'abstrait le réel où il a été pris, et qu'il doit rendre au besoin si la généralisation a été fidèle. C'est donc ici encore, en dépit de tous les scrupules, une véritable méthode d'observation, suivie d'une induction rigoureuse, que la logique la plus timide ne peut s'empêcher d'absoudre.

Maintenant, entre deux méthodes d'une égale valeur et de même certitude, où se fixera le choix ?

Laquelle adopter, laquelle exclure ? Ne proscrire ni l'une ni l'autre, mais les accepter ensemble en les alliant, pour les soutenir et les éclairer l'une par l'autre. Légitimes toutes deux, si l'on embrasse l'une à l'exclusion de l'autre, on refuse inconsidérément et sans raison à notre faiblesse qui n'a que trop besoin de secours, un utile et solide appui : on supprime d'ailleurs une garantie de plus pour l'exactitude des résultats de notre science bien souvent imparfaite, parce qu'on ôte la possibilité d'une contre-épreuve qui, défavorable, les rectifierait en les condamnant, et favorable au contraire, les défendrait contre le soupçon. D'ailleurs, chacune a ses défauts que compensent les avantages de l'autre : le procédé empirique se recommande par sa sûreté; mais il est lent et trop laborieux pour l'impatience de nos désirs comme pour l'urgence de nos besoins ; et si d'un autre côté, le procédé systématiqne plaît par la vivacité de son allure et la promptitude de ses résultats, il est quelquefois d'une hardiesse aventureuse, qui ressemble à celle de l'hypothèse et laisse prise au doute. Mais, que celui-ci, frayant la voie au premier, allège sa marche pénible et la facilite pour la hâter, que celui-là à son tour, redressant les écarts de son guide, quelquefois trompeur, l'affermisse du contre-poids de sa gravité, notre science de l'histoire est désormais sans reproche, à la fois facile et vraie, claire et exacte. Ainsi, la psycho-

logie fournira d'abord à l'histoire un cadre vide que l'histoire sera appelée à remplir de dates et de noms ; elle la dotera d'une constitution en quelque sorte provisoire, à laquelle l'histoire se soumettra sauf à la refaire, si l'expérience en démontre le vice, et qu'elle rejetera après s'en être aidée, comme on brise un instrument défectueux et devenu inutile ; et à son tour, la psychologie refaite par l'histoire qu'elle aura d'abord éclairée, s'imposera de nouveau à elle à titre de constitution définitive. Telle est la vraie méthode : elle ne sacrifie ni le procédé empirique, ni le procédé rationnel ; car l'un d'eux supprimé, la méthode est incomplète, laborieuse et presque impraticable, si c'est le second, hypothétique et mal assurée si c'est le premier : mais elle les associe pour une réciprocité de services, et les allie dans cet ordre et dans cette mesure.

Revenons à Aristote : il semble que nous en soyons bien loin, et cependant, nous ne sommes pas sorti du premier livre de la Métaphysique. Sans doute, Aristote n'a pas résolu avec cette fermeté qui suppose l'expérience d'un âge plus avancé le problème de la méthode historique : il ne l'a pas même posé, du moins explicitement. Mais s'il n'a pas donné directement le précepte, il l'a suivi ; et de sa pratique, il est aisé de conclure la théorie, énoncée ou non, qu'elle réfléchit fidèlement.

Aristote part d'un système qu'il emprunte à l'a-

nalyse psychologique et qu'il importe dans l'histoire pour s'y orienter ; en cela nous l'approuvons, malgré la peur exagérée qu'on voudrait nous faire des dangers de l'esprit de système : vrai ou faux, le système abrègera les longueurs sans fin de l'observation purement empirique; et d'ailleurs, ne va-t-il pas se trouver en présence de son juge, à savoir, l'observation elle-même et les faits, lesquels ne l'accepteront définitivement comme leur règle qu'après l'avoir éprouvé et lui avoir conféré sur eux en le redressant, s'il est faux, un droit de domination illimitée? C'est donc sans danger réel et avec un avantage inappréciable qu'Aristote par la psychologie a préjugé l'histoire ; il a pu, appuyé sur une étude impartiale de l'esprit humain, de sa constitution et de ses lois, assigner d'avance à la pensée toutes les directions dans lesquelles il lui est donné de se tourner, quelque part et à quelque époque que son développement s'accomplisse. Ces directions, il les a réduites à quatre principales : il a trouvé l'ordre de succession de ces tendances dans la vie intellectuelle ; qu'il aborde maintenant l'histoire ; tout s'y explique et s'y déroule aisément ; plus rien d'obscur, plus rien d'imprévu. On dira peut-être que c'est là tourner dans un cercle : entreprendre l'étude du passé pour contrôler un système, et construire tout d'abord sur ce système même qui est en question la science du passé, des-

tinée à le juger : mais la contradiction n'est qu'apparente. C'est qu'en effet, il y a influence réciproque, action et réaction mutuelles de l'histoire sur la théorie et de la théorie sur l'histoire. L'histoire n'est qu'un moyen : la théorie est la vraie, la seule fin : mais l'emploi du moyen n'est possible qu'à la condition que la fin soit déja au moins en partie et confusément atteinte.

Le procédé systématique est donc incontestablement dans la pratique d'Aristote : y est-il suffisamment compensé par le procédé expérimental ? Je trouve ce dernier employé avec une rigueur peu commune dans une revue minutieusement complète de toutes les doctrines antérieures ; j'y vois le respect scrupuleux de l'enchaînement naturel des systèmes dans l'ordre même où le temps les a produits. Ainsi, à côté de la méthode *à priori*, la méthode *à posteriori* qui la confirme. Aristote les allie : et dans quelle mesure ? Précisément dans la mesure où doit les tenir unies une saine méthode, également éloignée d'une crainte excessive de l'hypothèse, et d'une présomptueuse confiance dans la hardiesse de ses inductions : « Peut-être, dit-il, que nous rencon« trerons un ordre de causes que nous avions « omis; » doute plein d'une sage réserve, et qui ne trouve sa solution que dans une conclusion dernière, après l'examen de tous les faits : « Ainsi, « que le nombre et la nature des causes ait été dé-

« terminé par nous avec exactitude, c'est ce que « semblent témoigner tous ces philosophes dans « l'impossibilité où ils sont d'indiquer aucun autre « principe[1]. »

IV. *Plan de l'histoire de la philosophie.* D'après ce qui précède, il y a dans le premier livre de la Métaphysique deux choses : 1° un système sous lequel Aristote organise l'histoire; 2° une revue expérimentale des philosophies antérieures. Ce dernier point est réservé à la seconde partie de ma thèse ; c'est le premier qu'il s'agit d'exposer ici.

Il faut nous placer d'abord avec Aristote au point de vue de la métaphysique, puisque c'est de ce point de vue qu'il examinera, pour les juger, les doctrines de ses devanciers. Ainsi, qu'est-ce que la métaphysique, ou pour parler avec Aristote, la *philosophie première*? quel est son but et son objet? La philosophie première est, comme il s'exprime lui-même, la science des premiers principes et des causes : elle a pour objet l'être en général et l'ensemble des êtres; elle embrasse tout, Dieu, l'homme, la nature, le possible et le réel. Il ne s'agit donc pas ici de connaître plus ou moins savamment la constitution de telle ou telle portion de l'univers, pas même en particulier celle de l'homme,

[1] Met. I, 7; Bekk. p. 981, lig. 16.

cet abrégé de l'univers. Il s'agit de déterminer, dans leur nombre précis et dans leur vraie nature, les principes mêmes de tout ce qui existe, de pousser l'analyse jusqu'à la connaissance des élémens simples et irréductibles de l'être, de pénétrer la raison dernière de toute existence divine, matérielle ou humaine, et de résumer enfin sous une formule générale applicable au système du monde entier, l'explication de la formation des choses. Telle est la philosophie première, science suprême de laquelle relèvent toutes les autres sciences et qui ne relève elle-même d'aucune autre, qui explique tout et qui ne souffre pas d'explication supérieure. La métaphysique est, sauf les différences, ce qu'on nommerait aujourd'hui un traité d'*ontologie*.

Cela posé, quels sont, selon Aristote, les principes et les causes dont la philosophie première est la science? En quel nombre sont dans les êtres ces élémens qui les constituent, et par conséquent dans l'esprit les différens points de vue sous lesquels il lui est possible et comme imposé d'envisager les choses pour en rendre compte? Ils sont quatre, ni plus ni moins; un seul oublié, la science humaine est incomplète, partant exclusive, et partant fausse; un de plus, on ne saurait l'imaginer. En d'autres termes, quatre questions sont données à résoudre, après lesquelles le cercle entier des questions scientifiques est épuisé. Les voici dans l'ordre où les

présente le premier livre de la métaphysique [1] :

1° (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι). Parmi tous les caractères d'un être, et au milieu de la diversité infinie des attributs dont il est doué, il y en a toujours un qui lui appartient en propre et n'appartient qu'à lui, qui fait que cet être est tel et non pas autre, d'un seul mot, qui le détermine. Cet attribut fournit à la définition l'élément spécifique : la vertu d'une bonne définition est de le démêler entre tous. Veut-on par exemple définir l'homme ? on le définirait mal en disant que l'homme est un être sensible ; car cette qualité ne lui est pas d'abord tellement particulière qu'elle n'appartienne aussi à d'autres animaux ; et ensuite l'homme peut cesser d'être sensible, le devenir plus ou moins, sans pour cela cesser d'être homme : la sensibilité est donc un attribut réel, mais purement accidentel dans l'homme. Au contraire, on pourra peut-être dire que l'homme est un animal raisonnable et libre, suivant que la liberté ou la raison auront été reconnues comme étant le fait humain par excellence. Il faut donc rechercher l'attribut qui dans un être ne varie pas, tous les autres variant ou pouvant varier ; qui l'accompagne pendant toute sa durée ; lequel supprimé, l'être périt, lequel changé, l'être devient autre qu'il n'était. C'est là déterminer l'attribut fon-

[1] Met. I, 3 ; Bekk. p. 983, lig. 25.

damental, caractéristique, essentiel d'un être, en un mot, son *essence*.

2° (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον). Un attribut, quel que soit son degré de fixité, ne se soutient pas tout seul. Toute qualité suppose un sujet, tout attribut une substance. Multipliez à l'infini les attributs et les qualités, faites-en varier à chaque instant le nombre et la nature, sous tous ces changemens, sous cette multiplicité de formes diverses, il y a quelque chose qui demeure le même et identique, une substance qui est comme le fond invariable sur lequel se dessinent ces modifications différentes : « Nous ne disons pas d'une manière absolue que « Socrate naît, lorsqu'il devient beau ou musicien, « ni qu'il périt, lorsqu'il perd ces manières d'être, « attendu que le même Socrate, sujet de ces chan- « gemens, n'en demeure pas moins : il en est de « même pour toutes les autres choses; car il doit « y avoir une certaine nature, unique ou multiple, « d'où viennent toutes choses, celle-là subsistant la « même [1]. » Ailleurs, Aristote affirme qu'il y a dans toute chose un élément qui joue à l'égard des autres le rôle de la terre à l'égard des os et du bois dont elle est le principe matériel [2]. Ainsi, quelle est la substance de toutes choses, quels sont les élé-

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 983, lig. 11.

[2] Physic. ausc. II, 1; Bekk. p. 193, lig. 17.

mens ou l'élément, s'il n'y en a qu'un, dont est formé le monde, quelle est la matière, et si l'on peut dire ainsi, l'étoffe dont il est fait, terre, eau, air, ou feu, c'est là un autre problème aussi important, aussi nécessaire que le premier.

3°. (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως). Ce n'est pas tout : au sein de la matière, invariable elle-même, s'opèrent une foule de changemens et la matière même se meut dans l'espace : or, « ce n'est pas le sujet qui « peut se changer lui-même ; l'airain, par exem- « ple, et le bois ne se changent pas eux-mêmes et « ne se font pas l'un statue, l'autre lit; mais il y a « quelque autre cause à ce changement[1]. » Cette cause est un des principes de l'être, et l'être n'est pas expliqué si la cause de sa production et de tous les changemens dont il est le théâtre n'est donnée, la science doit y remonter, sous peine d'être incomplète. Donc, troisième point de vue de l'esprit, celui de la cause du mouvement.

4°. (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθὸν). Enfin le mouvement et le changement, s'ils partent d'un principe moteur, tendent aussi vers un but et se dirigent à une fin. Chaque être a sa fin particulière, et toutes ces fins particulières conspirent à la fin commune; d'où résulte l'harmonie du tout. La fin d'un être est son bien; car le bien de chaque être réside dans l'ac-

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 984, lig. 21.

complissement de sa destinée. De là, un quatrième et dernier principe de l'être, le principe final; par suite un nouveau point de vue de l'esprit, une nouvelle direction nécessaire de la philosophie première.

L'être, dans sa complexité, résulte donc du concours de quatre principes : la matière, sujet indéterminé, vide de toute forme réelle et susceptible de toutes les formes; l'essence, qui détermine la matière; la cause, qui opère l'application de la forme; la fin, en vue de laquelle agit la cause. De ces quatre principes, il en est trois qui ont gardé dans la science leur rang et leur nom, le principe de la substance, le principe de la causalité et celui de la raison suffisante qui, dans la pensée de Leibnitz comme dans celle d'Aristote, se confond avec le bien. Principes ontologiques, en tant que réellement existant dans les choses, ils deviennent principes logiques, en tant que points de vue de l'esprit, puisque leur existence même, imposant à l'esprit le devoir de les connaître, lui marque ses directions nécessaires. La philosophie première qui prétend à la connaissance complète de l'être, doit les comprendre tous, sans en exclure aucun : à cette condition, mais à cette condition seule, elle sera enfin achevée.

Maintenant, comme il ne peut y avoir dans l'histoire autre chose que ce qu'il y a dans la réa-

lité et dans l'esprit humain qui étudie la réalité, il suit, si cette analyse est exacte, que tous les systèmes, quels qu'ils soient, rentreront sous ces quatre points de vue, et se distingueront entre eux suivant que leurs auteurs auront été sous l'empire du principe de la substance ou du principe de la cause ou de tout autre ; la seule différence sera dans le degré d'exclusion ou dans le choix du principe exclusif ou prédominant. Autrement, et si l'histoire dément cette prévision en fournissant un seul système que cette réduction n'atteigne pas, le système est incomplet ; il faut, à la lumière de l'histoire, le refaire, c'est-à-dire lui restituer cet élément qu'il n'aura pas reconnu comme sien et dont l'omission le condamnera.

Reste à savoir maintenant comment et dans quel ordre feront leur apparition dans l'histoire les quatre principes ou, si l'on veut, les quatre systèmes seuls possibles qui viennent d'être comptés. Cela revient à déterminer, au sein de la conscience, l'ordre chronologique de leur acquisition. Or, dans ces limites, le premier de tous, parce qu'il est le plus simple et le plus apparent, c'est le point de vue de la substance. Il suffit en effet du regard le plus superficiel jeté sur ce monde pour y être frappé au premier abord de la diversité qui y règne de la perpétuelle mobilité des phénomènes qui passent et s'écoulent sans cesse. Mais comme la va-

3

riété ne se comprend pas sans l'unité, l'esprit ne peut pas ne pas supposer aussitôt, sous cette variété tout extérieure, un fond commun et identique, à savoir, un ou plusieurs élémens simples et primitifs qui, en se combinant et se diversifiant de mille manières, ont produit la diversité que nous voyons. De là une première série de philosophes qui entreprendront de ce point de vue l'explication du monde physique, qui essaieront, sous l'empire du principe de la substance, de déterminer la matière première de toutes choses. Ce premier problème une fois résolu, un autre se pose de lui-même et sollicite de nouvelles recherches; car si tout ce qui naît vient d'une substance unique ou multiple et s'y résout à la mort, pourquoi en est-il ainsi, et quelle en est la cause? Ce n'est certes pas le sujet qui se change lui-même; mais il y a à ses changemens une cause distincte de lui. La vérité nous force donc à entrer dans une voie nouvelle et nous élève, comme malgré nous, jusqu'à la recherche de la cause[1]. Arrivée là, la pensée ne peut s'y reposer encore : toujours portée en avant par la force de la vérité qui la presse, elle atteint à la conception de la cause finale, presque contemporaine dans l'histoire comme dans la conscience de la notion de cause abstraite. Une cause abstraite

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 984, lig. 18.

en effet n'explique que le mouvement tout seul, et c'est un fait qui ne frappe pas moins par son évidence que le fait lui-même du mouvement, qu'il y a dans le mouvement de la régularité, de l'ordre, dans le monde de l'harmonie et de la beauté[1]. Les faits déposent de cette union intime entre le point de vue de la cause et de la finalité : aussitôt que la philosophie s'est élevée jusqu'à l'idée d'une cause distincte de la matière qu'elle meut, elle a revêtu cette cause du caractère d'intelligence ordonnatrice; la cause d'Anaxagoras est une intelligence; l'*Amitié* d'Empédocle est le bien. Venait enfin en dernier lieu, comme le plus intime et le plus caché, le point de vue de l'essence, qui ne se dévoile qu'à une réflexion plus exercée et plus attentive. A peine est-il faiblement entrevu jusqu'à Platon, le seul qui l'ait clairement saisi.

Tel est dans la conscience l'ordre psychologique de l'apparition des principes : transporté dans l'histoire, il deviendra l'ordre chronologique de la succession des systèmes. Quant à l'ordre logique, celui où la raison dispose ces mêmes notions une fois acquises, quoiqu'Aristote ne l'ait pas explicitement déterminé, ce qui importait peu à son but, il est peut-être permis de le conclure de l'ordre qu'il a suivi dès l'abord en les énumérant. Si cette conjec-

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 984, lig. 10.

ture était admise, la priorité logique serait alors accordée au point de vue de l'essence, comme la priorité chronologique appartient à celui de la substance; en sorte que l'ordre logique serait précisément l'inverse de l'ordre chronologique; et on le conçoit aisément puisque celui-ci se mesure à la facilité de l'acquisition, celui-là, au contraire, à la hauteur et à l'importance relative des principes[1]. Cela ne résulte pas seulement du reste de l'interprétation peut-être contestable d'un texte unique : c'est l'induction qui ressort naturellement de la métaphysique tout entière, laquelle dans sa longue série de développemens, n'est que l'application de cet ordre. Aristote part en effet de la catégorie de l'οὐσία pour descendre ensuite à la considération du sujet; il donne expressément à la forme sur la matière l'antériorité logique et ontologique : la forme et la matière des choses de ce monde une fois déterminées, on s'élève par le principe de causalité à la forme pure, à l'être premier, éternel, impérissable, à Dieu dont l'attribut principal consiste en ce qu'il est le bien, et, comme

[1] Les mêmes principes sont énoncés dans un passage de la physique, suivant un ordre un peu différent, qui donne à la substance la première place. C'est qu'en effet, ce qu'il importe avant tout de déterminer pour le physicien, c'est la matière ou la substance; et l'on s'explique aisément cette différence légère qui s'efface d'ailleurs dans un autre endroit du même ouvrage.

s'exprime Aristote, *le premier désirable* (τό πρῶτον ὀρεκτόν). Ainsi l'ordre adopté dans la métaphysique serait, selon une certaine méthode d'exposition qu'on désigne aujourd'hui du nom de *synthétique*, l'ordre même des choses, l'ordre ontologique de la hiérarchie des principes, du moins en ce qui concerne le principe de la forme.

Quoi qu'il en soit, l'ordre psychologique est clair; il s'énonce ainsi : substance, cause, cause finale, forme. A quoi il faut ajouter que l'idée abstraite de cause est inséparable dans l'intelligence de l'idée de cause intentionnelle, agissant dans un but et assortissant ses moyens à ce but, en d'autres termes, que le principe de causalité implique et contient le principe des causes finales ?

Voilà trop rapidement peut-être, mais très fidèlement reproduit dans ses principaux traits, le système qu'Aristote, au nom de la psychologie, impose à l'histoire. Essayons maintenant de le juger, sinon en lui-même, ce qui excéderait les bornes de mon sujet et de cette thèse, au moins comme méthode historique [1].

La première et la principale condition de la légi-

[1] Pour l'exposition et l'appréciation du système d'Aristote, considéré en lui-même et abstraction faite des vues historiques qu'il comporte, je renvoie à l'excellente thèse de M. Vacherot, soutenue en 1836 devant la Faculté des lettres de l'académie de Paris : *Théorie des premiers principes, selon Aristote.*

timité d'un système qui prétend à expliquer et à dominer l'histoire, c'est l'étendue. Il faut d'abord et avant tout que le point de vue d'où il est pris soit assez intime, assez vaste et assez fécond, pour que de ce point de vue, comme d'un lieu élevé, on embrasse à la fois, et dans leurs principes, et dans leurs conséquences les plus éloignées, tous les systèmes, quelque divergens qu'ils puissent paraître. Et si en dehors de l'horizon scientifique qu'il nous découvre, une seule doctrine peut rester inaperçue, si mince que soit son importance, le système qui ne l'atteint pas est par cela même, comme méthode historique du moins, convaincu d'insuffisance : car un seul système ou même une seule partie d'un seul système lui échappant, vingt autres pourront lui échapper ; et il ne les contiendra tous qu'autant qu'il se sera placé lui-même au centre même et comme au cœur de la science. Or, dans sa généralité, le point de vue métaphysique ou ontologique choisi par Aristote satisfait-il à cette condition ? Je le pense, et quand il serait vrai, ce que je n'accorde pas absolument, que l'histoire, dans son étendue actuelle, exigeât aujourd'hui une autre théorie, je maintiens la valeur inattaquable de la théorie péripatéticienne dans les limites où l'époque d'Aristote restreint sa portée historique sur le passé de la philosophie.

On ne niera pas d'abord que depuis Thalès jus-

qu'à Socrate, l'objet exclusif de toute recherche philosophique n'ait été l'explication de la formation du monde, la découverte de l'origine et des principes des choses, ou en termes plus précis, que tous les systèmes compris dans cette période ne soient sous l'influence d'un point de vue commun, lequel n'est autre que le point de vue même de la métaphysique, à savoir, le point de vue ontologique. Qu'on en montre un seul qui ne s'y ramène pas aisément comme à son point de départ, et nous accordons qu'il puisse se dérober au système historique précédemment exposé; mais si au contraire, comme il faut bien le reconnaître, ils subissent sans exception la loi d'une direction uniforme, autorité lui est acquise sur tout son passé. Nous ne prétendons pas dire que pour tous les représentans de l'école Ionienne et de l'école Italique, depuis le premier et le plus imparfait jusqu'au plus complet et au plus extrême, le point de vue ontologique soit strictement le seul; on sait en effet que peu à peu le progrès de la science amène à la suite de ce point de vue le point de vue logique, le point de vue psychologique ou le point de vue moral qui le complètent. Mais pour s'allier dans la pensée du philosophe à de nouvelles directions, le point de vue ontologique n'en reste pas moins le premier; il commande en quelque sorte à tous les autres, et il les contient de telle manière que, l'ontologie d'un sys-

tème étant donnée, sa psychologie, sa logique et sa morale s'en déduisent rigoureusement. Voulez-vous par exemple savoir le secret de la psychologie de Leucippe? Demandez à sa théorie générale des atômes : tirez de cette théorie une fois donnée sa conséquence immédiate, et vous aurez la psychologie de l'atomisme. Héraclite prétend que tout est vrai ou, ce qui revient au même, que tout est faux : cette assertion est tout entière implicitement contenue, comme la conclusion dans les prémisses, dans la doctrine ontologique de l'écoulement perpétuel des choses. Pressez un peu la théorie des nombres, et vous en verrez sortir la morale de Pythagore. Ainsi et jusqu'ici, le point de vue ontologique implique tous les autres, sans qu'aucun partage avec lui ce privilège : historiquement, il est donc supérieur à tous comme le plus compréhensif et le plus fécond. Socrate, il est vrai, opère une révolution dont le caractère est de ramener la science de l'étude du monde à l'étude de l'homme, c'est-à-dire, de la psychologie à l'ontologie. Avant Socrate, les sophistes attaquant par un scepticisme emprunté déja à une analyse imparfaite encore de la raison humaine les spéculations ontologiques de leurs devanciers, avaient préparé ce retour; et après Socrate, Platon son disciple, fidèle à la direction socratique, s'avance glorieusement dans la voie frayée par son maître. Mais d'abord, les so-

phistes n'ont point eu, à vrai dire, de système; leur rôle, comme celui de tous les sceptiques, se borne à détruire sans réparer. Socrate lui-même avait fait assez en mettant au monde une méthode : il était réservé à l'avenir de tirer de cette méthode les résultats positifs qu'elle contenait, et Socrate ne fut que le promoteur d'un grand mouvement philosophique auquel il reste lui-même étranger. Quant à Platon, quelle que soit l'importance et la grandeur du côté psychologique de la théorie des idées, le côté ontologique n'y est pas moins apparent; et s'il est vrai, comme nous ne le contestons nullement, que l'ontologie platonicienne ait sa racine dans la psychologie, devenue avec Socrate le centre de la science, il est vrai aussi que cette psychologie se résout vite dans un vaste système ontologique, duquel en s'y plaçant comme au faîte sinon comme au point de départ de la doctrine de Platon, on la domine encore dans toutes ses parties, avec liberté de redescendre à la psycologie d'où elle a pris son vol, et de retrouver celle-ci à son aide. Donc ici encore, le point de vue ontologique suffit, et la théorie d'Aristote ne fait pas défaut à l'histoire. Ajoutons que si, dans sa généralité, il rassemble tous les systèmes sous le champ d'observation qu'il embrasse, il répartit ensuite la lumière sur chacun avec mesure et proportion, lorsque se séparant en quatre points de vue tous distincts et tous confon-

dus dans l'unité supérieure d'un point de vue unique, il explique, au sein de la commune ressemblance des systèmes, leur distinction non moins réelle et détermine avec sûreté leur vraie différence.

Mais si la théorie des quatre principes suffit à son passé, suffit-elle également à l'avenir, et sa portée pourrait-elle s'étendre jusqu'à nous? On sait que la science moderne a substitué aujourd'hui au point de vue ontologique d'Aristote, comme point de vue historique par excellence, le point de vue psychologique, non moins fécond et peut-être plus intime; car il a cela d'excellent de porter tout d'abord l'observation à la racine même de tout système, même ontologique, à savoir, dans l'esprit humain où l'ontologie la plus ambitieuse a sa source et qui recèle en ses profondeurs tous les systèmes, dans la psychologie qui, explicite ou non, précède toujours l'ontologie, humainement parlant, sinon réellement. En d'autre termes, l'homme est tellement fait qu'il ne connaît les êtres qu'avec son intelligence où se réflechit comme dans un miroir le monde tout entier et les parties du monde les plus éloignées de lui, en sorte que tout système, celui-là même qui dépasse le plus dans la hardiesse de ses spéculations la sphère bornée de l'humanité, n'est encore en définitive qu'une certaine manière de connaître, qu'un système humain, psychologique par ce côté et par ce côté encore réductible au point

de vue psychologique. C'est le droit de la science moderne, disons mieux, c'était son devoir, de dégager ce nouveau point de vue pour en éclairer l'histoire : la réforme psychologique de la philosophie moderne commandait et amenait d'ailleurs comme sa conséquence nécessaire une réforme historique dirigée dans le même sens. Nous prions seulement qu'on veuille bien se rappeler ici que les principes d'Aristote ne sont pas seulement dans sa pensée des principes ontologiques, mais encore des principes logiques, des points de vue de l'esprit, et qu'à ce titre, ils se plieraient encore aux exigences de la science moderne. C'est ce que prouve le coup d'œil le plus superficiel jeté sur la philosophie moderne : nous citerons seulement quelques exemples.

Quel est à la fois le caractère le plus important et le vice caché de la doctrine de Descartes? La prédominance du point de vue de la substance sur le point de vue de la cause. Ce vice a grandi dans l'histoire qui s'est chargée elle-même de le déceler en tirant du système de Descartes comme sa conséquence naturelle le système de Spinosa. Et Spinosa est-il autre chose avec les différences nécessaires de temps et de lieu, qu'un Ionien ou un Eléate moderne sous l'empire exclusif du principe de la substance? Est-il besoin de dire que la grandeur de la doctrine de Leibnitz est dans l'alliance du principe de la substance, et du principe de la

cause qu'il reproche à Descartes, avec une pénétration profonde, d'avoir laissé échapper, et auquel il joint encore le principe de la raison suffisante, lequel n'est autre que le point de vue des causes finales d'Aristote? Voilà pour l'école de Descartes : l'école de Bâcon, de son côté, tout en se déclarant étrangère à tout point de vue systématique, n'en subit pas moins, en dépit d'elle, l'ascendant des principes péripatéticiens, soumise à l'empire de ces lois supérieures qui dirigent, à son insu même, l'esprit humain dans toutes ses recherches; c'est tantôt le principe de la cause, tantôt le point de vue de la finalité qui conduit le physicien, qu'il le sache ou l'ignore, ici à la découverte des agens physiques et des causes naturelles, là à l'explication du rôle de chaque organe dans la plante ou dans l'animal. Le point de vue de l'escence lui-même, plus systématique encore, si l'on peut dire, que les précédens, est peut-être le principe inaperçu qui, par son influence avouée ou non, a produit la dernière et la plus complète expression du sensualisme moderne, la doctrine de Condillac. L'homme réduit au *sentir*, la sensation élevée au rang de fait fondamental, d'élément constitutif et unique de la nature humaine, c'est un système qui ne s'explique que par un amour excessif de la simplicité, que par l'ambition de tout ramener à l'unité d'un principe générateur, ou encore, de pénétrer l'essence même

de l'homme. A la place du sentir, considéré comme le fait humain par excellence, d'autres, sous l'influence du même point de vue, mettront avec plus de raison le *vouloir*, signe caractéristique le plus éminent de la personnalité humaine; ainsi peut-être a fait M. de Biran, et malgré la différence profonde, ce sera encore le même point de vue, autrement appliqué.

On le voit donc : le système d'Aristote s'élève encore du sein des ruines du passé, où il est resté si long-temps enseveli, pour planer dans sa portée illimité sur une durée immense, et sur notre présent dont l'ignorance présomptueuse l'a dédaigné; et, nous le croyons aussi sur l'avenir, éternel comme l'esprit humain dont il a systématisé les éternelles tendances. A peine trouverait-on aujourd'hui en Allemagne, dans la patrie même de l'histoire de la philosophie et parmi ses plus illustres représentans, un digne rival d'Aristote, et certes, le système de Kant, même entre les mains de Tennemann est loin d'être une mesure aussi exacte, un instrument à la fois aussi délicat et aussi souple que celui dont dispose Aristote.

v. *Esprit de la critique historique.* On sait maintenant à la lumière de quels principes, sous la direction de quelle méthode et suivant quel plan

Aristote expose les philosophies antérieures. Reste à chercher de quelle manière et avec quel esprit il les jugera.

En thèse générale, les principes qui gouvernent l'historien dans l'exposition des systèmes décident de l'esprit de sa critique et donnent la mesure de ses jugemens. Ces principes sont en effet comme le prisme à travers lequel il considère le tableau mobile des opinions humaines, et le jugement qu'il en porte dépend du jour sous lequel le prisme les lui fait voir. Si donc, sans chercher plus loin, on veut avoir le secret et le dernier mot de la critique d'Aristote, qu'on se rappelle ses premières paroles : « Il est évident, a-t-il dit, que nos prédécesseurs reconnaissent aussi certaines causes et certains principes », et sur la foi de cet axiôme, il s'est engagé dans l'histoire. Or, de ce que les philosophes n'ont pu se tromper tout-à-fait, de ce que dans leurs systèmes l'erreur est toujours mêlée de quelque vérité, il suit que l'office de la critique n'est pas et ne peut pas être de les condamner tous; mais au contraire de ne condamner absolument aucun d'eux, de les absoudre tous, justifiés qu'ils sont à l'avance par le fait même de leur existence et en raison de la part de vérité qu'ils contiennent infailliblement. De là, pour la critique, un devoir de tolérance éclairée et judicieuse, un esprit d'éclectisme qui accepte et

justifie tout pour tout employer, et qui ne répudie entièrement aucun système, si grossier ou si extravagant qu'il paraisse. L'éclectisme, je le répète, c'est chez Aristote, non une vue fugitive, mais tout un système historique clairement compris et rigoureusement appliqué. Il en a posé comme on a vu le principe; il a fait plus : il a su en subir jusqu'au bout toutes les conséquences. Je vais vous le prouver.

Le devoir et le but de la critique, c'est de séparer dans les systèmes le vrai du faux, pour prendre l'un et rejeter l'autre; elle doit approuver et blâmer à la fois, ne jamais blâmer sans avoir approuvé d'abord. Ainsi fait Aristote; et nous n'avons qu'à montrer comment il répartit l'éloge et le blâme sur chaque système, ce qu'il y condamne et ce qu'il y approuve. Or, d'un seul mot, ce qu'Aristote approuve dans tous les systèmes, c'est le principe et le point de départ de leurs solutions, sauf à blâmer plus tard, comme on le verra, les applications illégitimes peut-être de ce principe toujours légitime en lui-même. Un système en effet n'est pas autre chose que l'application plus ou moins heureuse d'un point de vue de l'esprit humain, que l'étude et la détermination plus ou moins exacte d'un ou de plusieurs principes des choses. Pourvu que ce point de vue soit fécond et ce principe réel, et ils le seront toujours, parce qu'il n'est pas donné à l'esprit humain de trouver en dehors de ses lois et en dehors

de la réalité des points de vue purement illusoires ou des principes entièrement imaginaires, le système qui se produit sous la protection de ce principe est par cela même justifié, sinon dans ses égaremens possibles, au moins dans sa direction première. A ce titre, Aristote n'en repousse aucun; nul ne comparaît qui ne trouve grace devant sa justice à la faveur de son principe. Ce principe, Aristote le dégage, l'abstrait, le formule; et quand il l'a mis dans tout son jour, il lui donne entrée dans la science. Ainsi, il approuve précisément ce qu'il fallait approuver : voyons maintenant ce qu'il condamne.

D'abord, l'omission, l'exclusion. Ce n'est pas assez en effet d'avoir éclairé une des faces de la réalité totale, d'avoir déterminé avec exactitude un des principes des choses; la science n'est vraie qu'autant qu'elle comprend et représente la réalité tout entière sous toutes ses faces, qu'autant qu'elle a saisi, sans en exclure aucun, tous les élémens des êtres. Or, les prédécesseurs d'Aristote sont loin de satisfaire à cette légitime exigence : parmi eux, les uns ont consumé tous leurs efforts dans la recherche du principe matériel; d'autres, par un progrès tardif, s'élèvent à peine jusqu'aux principes de la cause et du bien; encore ne font-ils que les effleurer faiblement. D'autres enfin, les Platoniciens, préoccupés du point de vue de l'essence, négligent

à leur tour la recherche du bien et du principe du mouvement. De là, l'insuffisance qu'Aristote leur reproche à bon droit; de là, le vice que sa critique y signale et que son ambition est de réparer par un système plus vaste et plus complet. Jusqu'ici donc, les philosophes antérieurs en partant d'un point de vue réel, ont recherché un des principes réels de l'être; c'est là le bien. Mais parce qu'ils n'ont pas dépassé la sphère étroite de ce point de vue unique, ils se sont condamnés à n'embrasser de la réalité qu'une portion restreinte, et sur cette observation incomplète à bâtir une science partielle et inadéquate à son objet : c'est là le mal. Les systèmes ne sont donc pas faux, mais seulement exclusifs; d'autre part, ils ne sont pas vrais, sinon à demi : ils sont vrais et faux tout à la fois; vrais par un côté, faux par un autre; vrais par ce qu'ils affirment, faux par ce qu'ils nient. Ainsi se traduit sans effort, dans le célèbre axiôme de Leibnitz, la règle suprême de la critique d'Aristote : il ne manque à ce dernier pour n'avoir rien à envier au plus célèbre représentant de l'éclectisme dans la philosophie moderne, qu'un degré supérieur d'abstraction dans la forme.

L'usurpation d'un principe unique sur tous les autres, au mépris du droit égal de tous, et aux dépens de la vérité qui est leur commun titre, voilà le premier vice des systèmes. Les méprises où ils

tombent sur la vraie nature du principe à déterminer, voilà le second. Incomplète par l'un, la science est de plus inexacte par l'autre. Soit, par exemple, proposé de déterminer ce principe des êtres qu'Aristote appelle la matière ou le sujet : les uns diront que c'est le feu, ou l'air, ou l'eau, ou tout autre élément corporel; d'autre part, les Pythagoriciens verront dans les propriétés mathématiques des êtres, dans les nombres, la substance de tout ce qui existe. Des deux côtés, égale erreur; ceux-ci en effet avec les nombres qui n'ont ni pesanteur, ni étendue, ne rendent pas compte des choses étendues et pesantes; et ceux-là ne peuvent expliquer à l'aide d'un principe purement corporel les choses incorporelles. Ainsi, ni l'élément matériel des physiciens, ni les nombres de Pythagore ne sont la véritable substance. Que le point de vue duquel ils entreprennent l'étude des choses soit légitime comme point de départ de la science et comme direction de l'esprit, que le principe qu'ils cherchent soit réel et joue son rôle dans la constitution des êtres, c'est ce qu'Aristote veut bien reconnaître; mais la légitimité du point de départ ne garantit pas les écarts de la route. Il ne suffit pas d'ouvrir le chemin, il faut encore le suivre, sans s'y fourvoyer, et atteindre le but. Or, qu'ont fait les prédécesseurs d'Aristote? Après avoir corrompu la science à sa source même en négligeant telle ou telle portion de

la réalité, ils l'ont encore faussée dans les résultats partiels qu'ils obtiennent, en observant mal le peu qu'ils ont voulu voir. La vraie nature du principe qu'ils poursuivent à l'exclusion des autres s'est dérobée à la faiblesse de leurs investigations; ils l'ont placé là où il n'était pas et ont pris pour lui ce qui n'en avait que l'apparence. D'un seul mot, se tromper dans l'application de leur principe, c'est le nouveau tort que la critique d'Aristote signale dans les systèmes de ses devanciers; et en cela, il use du droit incontestable que lui conféraient sur eux et l'imperfection des premiers essais de la philosophie naissante et la maturité d'expérience d'un âge plus avancé.

Maintenant Aristote a-t-il abusé de ce droit? S'est-il montré trop sévère pour son passé? Le trouve-t-on dédaigneux dans ses jugemens, pointilleux dans ses critiques? Quelques mots et deux ou trois exemples, choisis entre beaucoup d'autres, suffiront pour le laver d'un reproche que l'ignorance seule peut lui intenter. Rencontre-t-il sur son chemin un système d'étrange et paradoxale apparence? Au lieu de saisir avec un empressement puéril l'occasion d'une victoire trop aisée, il lui cherche au contraire dans les faits un prétexte et une excuse; il en montre la vraisemblance, sinon la vérité. Thalès prétend que l'eau est le principe des choses. Rien de plus absurde au premier abord que cette assertion, et cependant rien de plus na-

turel si l'on veut y prendre garde. D'abord elle n'est que la traduction en langage scientifique d'une de ces fables anciennes dont la philosophie subit, malgré elle et sans le savoir, la secrète influence; et puis c'est un fait que la nourriture de tous les animaux est humide, que la chaleur elle-même vient de l'humidité et en vit, et enfin que la semence de tous les animaux est humide. Généralisez ce fait, et vous aurez le système de Thalès; sans doute la conclusion est trop vaste, elle dépasse les prémisses et se résout en hypothèse; mais pour être mal interprété, le fait sur lequel elle repose n'en est pas moins la raison vraie d'un système faux[1]. Selon les Pythagoriciens, les nombres sont les principes de tous les êtres : Aristote, avant de critiquer cette doctrine, se chargera de plaider d'abord la cause des Pythagoriciens en apportant à l'appui de leur opinion des raisons peut-être inaperçues de ses partisans eux-mêmes[2]. C'est encore dans le même esprit de tolérance qu'Aristote s'attache à démêler sous la forme indécise des premiers systèmes le germe caché des théories modernes, plus exactes dans l'expression, mais non pas plus vraies dans le fond, que le progrès de la

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 983, lig. 20. Voy. la 2[e] partie : Thalès.

[2] Met. I, 5; Bekk. p. 985, lig. 25. Voy. la 2[e] partie : les Pythagoriciens.

science en a tirées plus tard, en sorte que celles-ci n'ont à ses yeux d'autre avantage sur celles-là qu'un degré supérieur de précision et de clarté. Anaxagoras en est un exemple : sa doctrine du chaos indéfini et de l'intelligence qui lui donne l'ordre, n'est rien de moins que l'antécédent de la théorie péripatéticienne de la matière et de la forme : le chaos c'est l'indéterminé avant qu'il ne participe d'aucune forme; le νοῦς, c'est l'acte éternel; Aristote, c'est Anaxagoras élevé à sa plus haute puissance. Il le reconnaît volontiers, et c'est d'après ses propres paroles que nous signalons ici cette filiation : « En « suivant, dit-il, la pensée d'Anaxagoras, et en « articulant ce qu'il a voulu dire, on arriverait « à une doctrine assez conforme à la réalité et aux « doctrines modernes[1]. »

VI. *Résultats positifs de la critique.* Tel est en substance l'esprit de la critique d'Aristote : on devine aisément quels en seront pour la science elle-même les résultats positifs.

D'abord tous les systèmes sont vrais dans leur principe. Chacun individuellement aborde une des questions de la science; tous ensemble parcourent et épuisent le cercle entier des problèmes scientifiques. Donc il ne faut pas se départir de ces prin-

[1] Met. I, 8; Bekk. p. 989, lig. 5.

cipes; ne pas supprimer ces problèmes et ne pas tenter, en dehors de la carrière qu'ils ouvrent devant nous, des voies nouvelles et inconnues jusqu'alors; car l'histoire prouve que ce sont les directions nécessaires et les seules directions possibles de l'esprit humain. S'y soumettre, c'est pour la science non-seulement un devoir, mais une nécessité à laquelle l'ambition de la nouveauté voudrait en vain la soustraire.

En second lieu, tous les systèmes sont faux, parce que tous sont exclusifs. Ne rien exclure, ne proscrire aucun principe, mais les recevoir tous des mains mêmes de l'histoire, qui les présente désunis et en lutte, pour les forcer à se réconcilier dans l'unité de l'esprit humain dont tous procèdent légitimement; les allier au sein d'un vaste système qui réfléchisse fidèlement et l'unité de l'intelligence, instrument de la science, et l'unité de la réalité, son objet, recomposer l'analyse, refaire la synthèse en rassemblant les élémens épars de la totalité primitive; c'est la seconde condition de légitimité pour la science actuelle; c'est l'œuvre de la philosophie qui succède à un passé déja riche : elle ne s'élève pas sur les ruines de ce passé, elle en ramasse au contraire tous les précieux débris pour en faire sa chair et ses membres.

En dernier lieu, puisque les systèmes pêchent non-seulement par l'étroitesse de leur base, mais

aussi par l'inexactitude de leurs résultats, il faudra encore pénétrer plus avant dans la nature de chaque principe, en démêler avec plus de sagacité le caractère propre et tous les modes divers et s'efforcer, en le dégageant nettement de tout ce qui n'est pas lui, d'en mettre en lumière la vraie nature.

A ces conditions, qu'elle ne comprendra que la réalité, qu'elle la comprendra tout entière et qu'elle l'observera avec fidélité, la science sera désormais véritable, adéquate et exacte. Proposer un nouveau système qui réunisse ces conditions, est le but qu'Aristote veut atteindre dans la Métaphysique; l'histoire elle-même le lui indiquait en lui fournissant les moyens d'y arriver, et voici sa propre conclusion, que nous n'avons fait que commenter : « Il « résulte clairement de tout ce que nous avons dit « jusqu'ici, que les recherches de tous les philoso- « phes se rapportent aux quatre principes déter- « minés par nous dans la *physique*, et qu'en dehors « de ceux-là, il n'y en a pas d'autre; mais ces re- « cherches ont été faites sans précision, et si en « un sens on a parlé avant nous de tous les princi- « cipes, on peut dire en un autre qu'il n'en a pas « été parlé, car la philosophie primitive, jeune et « faible encore, semble bégayer sur toutes choses... « .... L'insuffisance des recherches de nos de- « vanciers a été assez montrée[1]. »

[1] Met. I, 10; Bekk. p. 993, lig. 11.

Ainsi va l'esprit humain ; et le grand événement historique auquel nous venons d'assister, en voyant le péripatétisme se tirer lui-même de son passé, n'est pas un phénomène isolé, sans autre exemple dans l'histoire. Il est de toutes les époques et de tous les pays. Partout, dans tous les temps et dans tous les lieux, dans l'individu comme dans l'espèce, partout où la pensée humaine se développe, elle part de la synthèse, continue par l'analyse et revient enfin à la synthèse pour retomber encore dans l'analyse, et ainsi toujours, sans que rien arrête ce mouvement alternatif, qui est la vie de la pensée. La synthèse, d'abord vague et confuse, mais large et complète, voilà la lumière obscure des premiers âges : l'analyse s'y applique et la divise pour l'éclaircir ; en concentrant toutes les forces de l'esprit successivement sur chaque point du tableau, elle en prononce davantage tous les traits jusqu'à ce qu'étant connue dans ses détails une nouvelle synthèse en recompose l'ensemble détruit et morcelé ; après quoi, le travail de l'analyse séparera de nouveau le faisceau de la réalité pour l'approfondir davantage et se résumer à son tour dans une synthèse aussi complète et plus claire encore. Admirable logique de l'histoire, véritablement pro-

videntielle, qui gouverne à son insu même l'esprit humain, heureusement incapable de s'en affranchir! Telle est sa beauté et sa rigueur, que lorsque, livré à ses propres forces, l'homme, dans le silence de la réflexion, veut se créer de lui-même une direction et s'imposer une discipline, il n'en trouve pas d'autre et ne fait précisément, qu'il le sache ou l'ignore, que traduire en précepte, ériger en droit le fait même de sa marche constante. Aristote dans l'antiquité, comme dans les temps modernes Leibnitz et comme plus tard encore le dix-neuvième siècle, représente éminemment le moment synthétique du développement de la pensée grecque : c'est sa gloire d'avoir eu la conscience de la mission qu'il accomplissait; d'avoir nettement saisi le secret de cet enchaînement; d'avoir compris à la fois dans leur différence et dans leur rapport, le rôle de la mythologie et celui de la philosophie qui lui succédait; d'avoir su enfin ce qu'il lui restait à faire à lui-même dans ce travail de l'humanité, se demandant compte à elle-même d'elle-même et de toutes choses.

J'ai exposé sincèrement, sans y rien ajouter, sinon involontairement et à mon insu, et je l'espère aussi, sans en rien retrancher, ce que je crois pouvoir regarder comme les principes historiques

d'Aristote. La première partie de ma tâche est accomplie. J'essaierai en terminant, pour réparer le tort de mes longueurs, d'en rassembler les résultats les plus généraux en les réduisant à quelques points précis que je formule ainsi :

1° La philosophie sort de la religion et ne fait qu'élever les solutions religieuses, sans en changer le fond, à une forme plus abstraite.

2° L'histoire de la philosophie vérifie, contrôle et rectifie la philosophie elle-même.

3° La vraie méthode historique est dans l'alliance des deux procédés, empirique et rationnel qui s'entr'aident et s'éclairent l'un l'autre.

4° Il n'y a dans l'histoire rien de plus ni rien de moins que dans la conscience et dans l'esprit : l'ordre historique est le même que l'ordre psychologique et le contraire de l'ordre logique.

5° Tous les systèmes sont vrais et faux tout à la fois, vrais par leur côté positif, faux par leur côté négatif.

6° La vraie philosophie se constitue de l'alliance et de la coordination dans un vaste système de tous les élémens de l'esprit humain et des choses, fournis par l'histoire. Eclectisme.

Tels sont, si l'on peut dire ainsi, les principaux articles de la législation donnée par Aristote à l'histoire de la philosophie, 300 ans avant notre ère. On ne peut se défendre d'un sentiment d'admira-

tion profonde pour le génie qui, en lui donnant naissance, l'a organisée dès l'abord d'une main aussi ferme et douée d'une constitution si vigoureuse.

SECONDE PARTIE.

J'ai pour but, dans cette seconde partie, de faire voir comment Aristote applique les principes abstraits exposés dans la première à l'histoire positive de la période philosophique qui le précède. Je dois donner cette histoire d'après Aristote tout seul, en m'appuyant sur le premier livre de la Métaphysique dont je suivrai l'ordre, sauf à en commenter les indications souvent trop rapides par les passages analogues du même ouvrage ou des autres ouvrages d'Aristote [1].

[1] Je rappelle ici que ma prétention n'est pas de traiter complètement cette seconde partie. On peut s'y proposer un double but : d'une part, faire connaître par son côté historique la philosophie d'Aristote et sa pensée sur les systèmes de ses devanciers ; d'autre part, reconstruire à l'aide d'Aristote ces systèmes perdus aujourd'hui pour la plupart. Mon but direct étant d'éclaircir la pensée d'Aristote que je considère comme historien de la philosophie, beaucoup plutôt que de restituer les doctrines qu'il expose et qu'il juge, je ne remplis que la moitié de la tâche, et je renvoie pour suppléer ce qui

ÉCOLE IONIENNE OU PHYSICIENNE.

Une première famille de philosophes se présente dans cette revue historique, sous le nom générique de *Physiciens* (φυσικοὶ ou φυσιολόγοι) qu'Aristote leur impose en commun, à raison de la nature semblable de leurs recherches. On reconnaît aisément sous cette désignation l'*Ecole Ionienne* des historiens modernes.

Le point de vue de la substance ou, si l'on veut, la recherche de l'élément matériel des choses, voilà le point de vue commun, le principe dominant, sinon toujours exclusif, dans l'unité duquel, malgré la variété apparente de leurs systèmes, ils viennent se rencontrer et se confondre.

« La plupart des premiers philosophes ont cher-
« ché dans la matière les principes de toutes
« choses. Car ce dont toute chose est, d'où provient
« toute génération et où aboutit toute destruction,
« l'essence restant la même et ne faisant que chan-
« ger d'accidens, voilà ce qu'ils appellent l'élément
« et le principe des êtres; et pour cette raison, ils

manque à l'index qui suit cette thèse. J'ai dit ailleurs que je me propose de développer cet index, oralement d'abord, devant mes juges, et peut-être plus tard dans un travail écrit qui comportera une plus grande étendue.

« pensent que rien ne naît et que rien ne périt,
« puisque cette nature première subsiste toujours.
« Nous ne disons pas d'une manière absolue que
« Socrate naît, lorsqu'il devient beau ou musicien,
« ni qu'il périt lorsqu'il perd ces manières d'être,
« attendu que le même Socrate, sujet de ces chan-
« gemens, n'en demeure pas moins; il en est de
« même pour toutes les autres choses; car il doit
« y avoir une certaine nature, unique ou multiple,
« d'où viennent toutes choses, celle-là subsistant
« la même [1]. »

Le principe de cette école se formule dans un axiôme que tous les physiciens s'accordent à admettre, et qui n'est autre chose, sous sa forme antique, que le principe même de la substance : rien ne vient de rien, *ex nihilo nihil.* Plus tard et entre les mains d'une réflexion plus exercée, le même axiôme pourra acquérir la force du principe de causalité qu'il comprend avec le principe de la substance dans le vague de son expression. Mais avant que le progrès de la science en tire ce second principe, il mène, en tant que principe de la substance, tous les physiciens à la doctrine d'une matière première et éternelle, de laquelle naissent toutes choses pour s'y résoudre à la mort, à laquelle tout le reste se rattache comme les qualités

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 983, lig. 6.

et les simples manières diverses, changeantes et périssables d'une substance impérissable et invariable elle-même. De là encore, la doctrine d'un chaos primitif qui contient tout dans son sein, et où tout est confusément mêlé à l'origine des choses [1].

Voilà la ressemblance, voici maintenant la différence. Elle consiste seulement dans le nombre et dans la nature des principes matériels admis par chaque système [2], c'est-à-dire qu'ils se distinguent les uns des autres, suivant qu'ils ont reconnu un seul ou plusieurs élémens, ou qu'ils ont choisi pour élément unique ou multiple tel ou tel corps matériel : « la substance des êtres est, selon ceux-ci, la « terre, selon ceux-là le feu; pour les uns, l'air, « pour les autres l'eau, pour d'autres encore un « certain nombre de ces élémens ou encore tous à « la fois [3]. » C'est avec ces principes qu'ils engendrent le monde, ici par l'expansion ou la condensation des élémens, là par leur séparation ou leur mélange; d'un seul mot, par le changement : car naître ou périr, c'est changer; la naissance et la génération se réduisent pour eux au changement. Ici encore, ils ne diffèrent qu'en un point; en ce que

[1] Phys. I, 4; Bekk. p. 187, lig. 27 et *ibid.*, passim. Voir l'index.

[2] Met. I, 3; Bekk. p. 983, lig. 18.

[3] Phys. I, 1; Bekk. p. 193, lig. 17.

les uns n'admettent qu'une seule génération du monde; tandis que les autres font passer le monde par une alternative perpétuelle de générations et de destructions qui se succèdent à l'infini.

Tel est dans l'unité de sa tendance et dans la diversité de ses applications le principe qui dirige toute cette école de physiciens. Mais s'il est le premier et le plus influent, il n'est pas cependant le seul; à côté de lui, bien que dans un rang inférieur et subordonné le progrès de la science et la force même de la vérité amènent peu à peu et le principe de la cause, et le principe même du bien : « Quand on en fut là, la chose elle-même força « d'avancer encore et imposa de nouvelles re- « cherches. Si tout ce qui naît doit périr et vient « d'un principe unique ou multiple, pourquoi en « est-il ainsi et quelle en est la cause? Car ce n'est « pas le sujet qui peut se changer lui-même ; l'ai- « rain, par exemple, et le bois ne se changent pas « eux-mêmes et ne se font pas, l'un statue, l'autre « lit, mais il y a quelque autre cause à ce change- « ment. Or, chercher cette cause, c'est chercher un « autre principe, le principe du mouvement, comme « nous disons [1]. »

« Après ces philosophes et de pareils principes, « comme ces principes étaient insuffisans pour pro-

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 984, lig. 18.

« duire les choses, la vérité elle-même, comme « nous l'avons déja dit, força de recourir à un « autre principe. En effet, il n'est guère vraisem- « blable que ni le feu, ni la terre, ni aucun autre « élément de ce genre soit la cause de l'ordre et de « la beauté qui règnent dans le monde, éternelle- « ment chez certains êtres, passagèrement chez « d'autres, ni que ces philosophes aient eu une « pareille pensée : d'un autre côté, rapporter un « tel résultat au hasard ou à la fortune n'eût pas été « raisonnable [1]. »

C'est sous l'empire de ces trois principes, le principe de la substance, celui de la cause et celui du bien, et surtout du premier que nous allons voir les physiciens entreprendre l'explication du monde et de la formation des choses. Il faut suivre dans la succession de ses formes diverses le système dont le caractère général et les principaux traits viennent d'être ainsi déterminés.

Thalès est le chef de cette école de philosophie. Exclusivement dominé par le point de vue de la substance, l'élément qu'il assigne comme matière première et unique de tout ce qui existe, c'est l'eau. L'eau, principe des choses, voilà en deux mots le

[1] Met. I, 3; Bekk. p. 984, lig. 8.

système de Thalès. Mais Aristote ne s'en tient pas là : soit pur esprit de bienveillance, soit désir de justifier un système auquel il avait lui-même emprunté quelque chose, il entreprend la défense de Thalès et à l'appui de sa doctrine, il apporte deux sortes de raisons qui lui ont donné lieu, peut-être à l'insu de son auteur et sans qu'il se soit rendu un compte exact de leur influence, des raisons d'observation et des raisons historiques, les unes puisées dans des faits inconsidérément généralisés sans doute, mais réels, les autres dans la nature de certaines fables mythologiques, d'où sortait naturellement, en se dégageant du symbole allégorique, la solution abstraite de Thalès : « Thalès, le fondateur « de cette manière de philosopher, prend l'eau « pour principe, et voilà pourquoi il a prétendu « que la terre reposait sur l'eau; amené probable- « ment à cette opinion parce qu'il avait observé que « l'humide est l'aliment de tous les êtres et que la « chaleur elle-même vient de l'humide et en vit; « or, ce dont viennent les choses est leur principe. « C'est de là qu'il tira sa doctrine et aussi de ce que « les germes de toutes choses sont de leur nature « humides, et que l'eau est le principe des choses « humides. Plusieurs pensent que dès la plus haute « antiquité, bien avant notre époque, les théolo- « giens ont eu la même opinion sur la nature : « car ils avaient fait l'Océan et Téthys auteurs de

« tous les phénomènes de ce monde et ils mon-
« trent les dieux jurant par l'eau que les poètes
« appellent le Styx. En effet, ce qu'il y a de plus
« ancien est ce qu'il y a de plus saint ; et ce qu'il y a
« de plus saint c'est le serment. Y a-t-il réellement
« un système physique dans cette vieille et antique
« opinion ? c'est ce dont on pourrait douter. Mais
« pour Thalès, on dit que telle fut sa doctrine. [1] »

Ainsi marche l'esprit humain ; il part d'une première connaissance qui, parce qu'elle est nécessairement vague et obscure, s'exprime dans le langage peu précis de la poésie et s'enveloppe de la forme indécise du symbole ; puis il s'élève par degrés d'abstraction en abstraction, jusqu'à la rigueur de la théorie scientifique. Placés en face de la Méditerrannée qui leur apporte la richesse par le commerce, les Ioniens font de l'Océan le père des choses. A cette solution mythologique, Thalès substitue sa solution plus abstraite dans la forme, mais identique dans le fond, l'eau principe des choses. Puis, par un nouveau progrès de l'abstraction, l'ὕδωρ de Thalès est remplacé par l'ὑγρὸν d'Aristote.

A peine peut-on trouver du reste dans Thalès quelques traces d'une opinion bien grossière encore sur l'ame : « Il semble, d'après ce qu'on rapporte de
« lui, avoir regardé l'ame comme quelque chose qui

[1] Met. I, 3 ; Bekk. p. 983, lig. 20.

« meut; car il dit que l'aimant a une ame, parce « qu'il meut le fer [1]. » Et cette ame est répandue dans le tout; « de là peut-être Thalès a pensé que « tout est plein de dieux [2]. » On voit ici l'antropomorphisme s'acheminer par degrés au théïsme pour aboutir enfin à sa formule scientifique.

A la suite de Thalès, viennent dans la même catégorie et sous l'influence du même principe exclusif quelques physiciens d'un rang obscur, qui déterminent chacun à leur manière la nature du principe matériel que tous recherchent. Il n'y a d'autre différence entre eux et en même temps d'autre progrès dans la succession de leurs systèmes que la différence de l'élément particulier adopté par chacun comme principe; et dans ce choix, le progrès constant de l'abstraction qui va sans cesse dégageant la matière de son caractère de détermination.

C'est d'abord Anaximène et Diogène d'Apollonie : « Ils pensèrent tous deux que l'air est antérieur à « l'eau et est plutôt le principe des corps sim- « ples [3]. »

[1] De animâ, I. Bekk. p. 405, lig. 10.
[2] De animâ, I. Bekk. p. 411, lig. 8.
[3] Met. I, 3, Bekk. p. 984, lig. 5.

Pourquoi ce nouveau principe? Aristote va l'expliquer : « Diogène et quelques autres ont pensé que « l'air est celui de tous les corps dont les parties « sont le plus déliées et qui est par conséquent le « principe. Et c'est à lui que l'ame doit la connais- « sance et l'activité, la connaissance en tant qu'il « est le premier de tous et que tout le reste vient de « lui, l'activité parce qu'il est le plus délié des « élémens [1]. »

Ensuite, Hippase de Métaponte qui « pose de « préférence comme principe des corps simples, le « feu [2], » élément plus souple encore et si l'on peut dire, plus immatériel que l'air, déja plus délié lui-même que l'eau [3].

Enfin, Anaximandre : Aristote ne le comprend pas dans sa revue du premier livre. Est-ce oubli ou

[1] De animâ, I, 2. Bekk. p. 405, lig. 21.

[2] Met. I, 3; Bekk. p. 984, lig. 7.

[3] Hippase de Métaponte était-il un Ionien, ou bien un Pythagoricien, qui, à côté du système mathématique de cette école juxtaposait dans un rang inférieur une doctrine physique à la manière des Ioniens? Aristote n'en dit rien, et l'on ne trouve aucun passage pour éclaircir ce doute. Tennemann le rattache aux deux écoles.

omission volontaire? Quoi qu'il en soit, l'ordre chronologique l'amène ici, et les textes qu'on trouve ailleurs autorisent à le ranger sous la catégorie de l'ὕλη. Sous ce point de vue, Aristote lui attribue la conception d'un chaos primitif, mélange confus d'où tout est sorti, et qui se rapprochait déja de la théorie péripatéticienne selon laquelle tout vient de l'être en puissance, du non-être en acte. Le non-être en acte, ou l'être en puissance est en effet représenté sous une forme plus ancienne et partant, moins abstraite par le μιγμὰ d'Anaximandre [1].

De ce mélange primitivement un, se séparent ensuite les contraires qui étaient contenus dans son sein. Cette substance première, c'est l'infini, l'indéterminé (ἀόριστο ν).

« C'est pourquoi elle n'a pas de principes, mais
« elle-même paraît être le principe des autres
« choses, et tout contenir et gouverner tout, ainsi
« que l'affirment tous ceux qui ne placent pas en
« dehors de l'infini d'autres causes, comme l'amitié
« ou la discorde : et elle est l'être divin, car elle
« est immortelle et incorruptible, comme le disent
« Anaximandre et la plupart des physiciens. [2] »

Jusqu'ici donc, la substance et la cause du monde

[1] Met. XI ; Bekk. p. 1069, lig. 22.

[2] Phys. III, 4 ; Bekk. p. 203, lig. 10.

se confondent, la matière est à elle-même le principe de son mouvement et de sa détermination ; un progrès nouveau va dégager la cause pour la rendre indépendante de la matière qu'elle meut et ordonne.

Le règne exclusif du principe de la substance finit avec Anaxagoras ; sans céder l'empire, il admet dès-lors au partage de la domination intellectuelle les principes jumeaux de la cause et du bien, lesquels font ensemble, dans le système d'Anaxagoras, leur première apparition historique. C'est là un immense progrès dont Aristote comprend toute la grandeur : « Lorsque vint un homme qui « déclara que dans la nature comme dans les animaux il y a une intelligence, cause de tout ordre « et de toute harmonie, cet homme parut seul avoir « conservé sa raison au milieu des folies de ses « prédécesseurs.[1] »

Toutefois, cette grande pensée n'a pas subitement éclairé l'esprit humain : Aristote donne à Anaxagoras un précédent ; avant lui, Hermotime de Clazomène avait dit quelque chose de semblable et avait parlé d'intelligence ; mais ce n'était là qu'une simple parole à peine comprise, c'était un

[1] Met. I, 3 ; Bekk. p. 984, lig. 20.

germe fécond, mais enveloppé encore, qu'il était réservé à Anaxagoras de recueillir et de faire fructifier. Il faut se hâter d'arriver à ce dernier.

Le principe de la substance ne mesure pas à lui seul toute la doctrine d'Anaxagoras; mais s'il n'en fixe pas le terme, il en marque au moins le point de départ et conserve dans l'alliance qu'il y contracte la prééminence du pas et la priorité du rang. *Rien ne vient de rien*, c'est à la lumière de cet axiôme, admis par tous les physiciens, qu'Anaxagoras cherche d'abord la raison des choses [1].

Rien ne vient de rien; or, quelque chose est, donc quelque chose a toujours été. De là, l'éternité du chaos, c'est-à-dire d'un infini matériel au sein duquel tout était primitivement mêlé et d'où ont été tirés ce nombre infini de contraires qui s'y trouvaient contenus et confondus. Quant à la nature de ce chaos, il se compose d'une multitude infinie de particules semblables et homogènes (ὁμοιομέρη, *homœoméries*) qui sont éternelles; et leur réunion ou leur séparation fait seule la naissance ou la destruction des corps. Anaxagoras, sous le point de vue de la matière, reconnaissait donc une infinité de principes [2].

« Anaxagoras de Clazomène suppose qu'il y a

[1] Phys. I, 4; Bekk. p. 187, lig. 22.

[2] Met. I, 3, p. 984, lig. 11.

« une infinité de principes : il prétend que toutes « les choses formées de parties semblables comme « le feu et l'eau, ne naissent et ne périssent qu'en « ce sens que leurs parties se réunissent ou se sé- « parent, mais que du reste rien ne naît ni ne « périt, et que tout subsiste éternellement. »

Mais il ne pouvait en rester là ; il avait vu aussi et il avait admiré les merveilles de l'univers et les beautés de la nature. Un pareil effet ne pouvait être rapporté ni au feu ni à l'eau ; il ne pouvait sortir tout seul du chaos des homœoméries, et il eût été déraisonnable de l'attribuer au hasard et à la fortune. Les absurdités sans nombre qui sortent d'ailleurs comme d'elles-mêmes de la doctrine d'un chaos primitif sans ordonnateur, forçaient d'aller plus loin :

« Pour Anaxagoras, si on pense qu'il reconnaît « deux élémens, on le pense d'après des raisons « qu'il n'a pas lui-même clairement articulées, « mais auxquelles il aurait été obligé de se rendre « si on les lui eût présentées. En effet, s'il est « absurde de dire qu'à l'origine tout était mêlé, « pour plusieurs motifs et entre autres parce qu'il « faut que les élémens du mélange aient existé « d'abord séparément, et parce qu'il n'est pas dans « la nature des choses qu'un élément, quel qu'il « soit, se mêle avec tout autre, quel qu'il soit ;

« de plus, parce que les qualités et les attributs
« seraient séparés de leur substance; car ce qui
« peut être mêlé peut être séparé; cependant,
« quand on vient à approfondir et à développer ce
« qu'il veut dire, on lui trouvera peut-être un sens
« peu commun; car lorsque rien n'était séparé,
« il est clair qu'on ne pouvait rien affirmer de vrai
« de cette substance mixte, et par son exemple,
« qu'elle n'était ni blanche, ni noire, ni d'aucune
« autre couleur; mais elle était de nécessité sans
« couleur; autrement, elle aurait eu quelqu'une
« des couleurs que nous pouvons citer; elle était
« de même sans saveur, et pour la même raison,
« elle ne possédait aucun attribut de ce genre, car
« elle ne pouvait avoir ni qualité, ni quantité, ni
« détermination quelconque; autrement quelqu'une
« des formes spéciales s'y serait rencontrée, et
« cela est impossible lorsque tout est mêlé, car
« pour cela il y aurait déja séparation, et Anaxa-
« goras dit que tout est mêlé, excepté l'intelligence
« qui seule est pure et sans mélange. Il faut donc
« qu'il reconnaisse pour principes l'unité d'abord;
« car c'est bien là ce qui est simple et sans mélange,
« et d'un autre côté quelque chose, ainsi que nous
« désignons l'indéfini avant qu'il soit défini et par-
« ticipe d'aucune forme. Ce n'est s'exprimer ni
« justement, ni clairement; mais au fond il a voulu

« dire quelque chose qui se rapproche davantage « des doctrines qui ont suivi et de la réalité[1]. »

Ainsi s'achemine la science dans la voie du progrès vers les doctrines supérieures d'un âge plus avancé, s'enrichissant peu à peu de nouveaux points de vue qui étendent sa portée et multiplient les découvertes. Déja le système péripatéticien de la forme et de la matière est entrevu et posé sous sa forme antique, indécise encore, mais que le temps se chargera d'éclaircir en transformant le dieu intelligence d'Anaxagoras dans le dieu d'Aristote, acte pur et éternel, moteur immobile et providence du monde.

L'intelligence est cause de l'ordre; donc elle est quelque chose de bon et d'excellent; c'est là son premier attribut. C'est en effet par la contemplation de l'harmonie du tout qu'Anaxagoras s'est élevé à la conception d'une intelligence qui l'a ordonné et le gouverne[2]. Outre qu'elle est le principe du bien, elle est encore la cause du mouvement, et ce second attribut est comme impliqué dans le premier.

En effet, le chaos est une masse inerte et confuse; il a fallu que l'intelligence lui imprimât le

[1] Met. I, 8; Bekk. p. 989, lig. 30.

[2] Met. I, 6; Bekk. p. 988, lig. 17. Met. XI, 10; Bekk. p. 1075, lig. 8. Met. XIII, 4; Bekk. p. 1091, lig. 11.

mouvement pour séparer le mélange et le débrouiller. Mais ce mouvement, elle ne l'a pas imprimé de toute éternité : avant le monde, était le chaos ; la séparation a commencé du jour où l'intelligence, après avoir pensé, a commencé à agir. Le mouvement a donc eu un commencement ; mais il n'en a eu qu'un ; une fois imprimé, il ne s'est pas arrêté et ne s'arrêtera jamais ; il n'est pas éternel dans le passé, mais il est éternel dans l'avenir.

L'intelligence donne le mouvement ; mais elle ne le subit pas elle-même, car elle n'est sujette à aucune modification ; l'immobilité, l'impassibilité, voilà son troisième attribut.

Enfin elle est pure, simple et sans mélange ; car il faut qu'elle ait la connaissance et le pouvoir qui ne peuvent se rencontrer dans rien de multiple et de composé, « et c'est pourquoi Anaxagoras a « raison de dire que l'intelligence est immuable « et sans mélange, puisqu'il en fait le principe du « mouvement, car elle ne peut mouvoir qu'à con- « dition d'être elle-même immobile et pouvoir « (ou ce qui est la même chose, connaître) qu'à « la condition d'être simple[1]. »

Tels sont, d'après Aristote, les principaux traits de la doctrine d'Anaxagoras. J'omets les critiques qui sont rares et pour la plupart négatives, c'est-

[1] Phys. VIII, 5 ; Bekk. p. 256, lig. 24. Cf. de animâ, I, 2.

à-dire qu'Aristote signale bien plus ce qu'Anaxagoras n'a pas vu qu'il ne le blâme d'avoir mal vu ce qu'il avançait. Il lui reproche plutôt un défaut de clarté et de précision dans lequel il ne voit du reste qu'une nécessité de son époque, qu'un défaut de vérité. Sa critique n'a pas trouvé d'armes contre un système si grand pour son époque. Les éloges, au contraire, ne lui sont pas épargnés et le plus grand, sans contredit, qu'il pût lui donner c'était de reconnaître dans Anaxagoras son antécédent légitime et son vrai père intellectuel.

L'ordre chronologique amène à la suite d'Anaxagoras Héraclite d'Ephèse.

Son importance historique est grande, à deux titres surtout : 1° en ce qu'il élève à sa dernière formule et pousse à l'absurdité de ses plus extrêmes conséquences logiques l'empirisme ionien ; 2° en ce que sa doctrine est un des précédens historiques du platonisme. C'est aussi sous ce double rapport qu'Aristote l'envisage et la présente surtout. L'unité la plus parfaite et le plus étroit enchaînement en soutiennent toutes les parties ; elle n'est tout entière qu'une série de conséquences déduites avec une grande rigueur les unes des autres et toutes d'un même principe ; à savoir, le système ontologique d'Héraclite, et en celà elle atteste à la fois

l'esprit de conséquence de son auteur et l'excellence du point de vue ontologique choisi par Aristote.

Sous le point de vue toujours dominant de la matière, « le principe des corps est le feu, selon Héraclite[1]. » Tout en vient et tout y retourne : le ciel et toutes les choses sensibles naissent du feu et se résolvent dans le feu pour en être tirées de nouveau par une autre série de transformations. D'où il suit que le monde, passant ainsi par une alternative continuelle de générations et de destructions successives, rien n'est stable; il y a chaque jour un nouveau soleil; tout devient, tout s'écoule, hors le feu qui seul subsiste et dont toutes les choses que nous voyons ne sont que des transformations.

De là cette formule de la doctrine d'Héraclite, que « *toutes les choses sensibles sont dans un perpétuel écoulement*, » ce qu'Héraclite exprimait encore d'une manière figurée en disant qu'on ne peut s'embarquer deux fois sur le même fleuve[2]. Parti de cette doctrine, Platon s'élèvera plus tard comme porté par elle jusqu'à la théorie des idées. Etant admise, en effet, la variabilité perpétuelle des choses sensibles, il fallait de deux choses l'une,

[1] Met. I.

[2] Met. I, 6; Bekk. p. 987, lig. 33. Met. III, 5; Bekk. p. 1010, lig. 13. Met. XII, 4; Bekk. p. 1078, lig. 14.

ou nier que la science eut un objet fixe, c'est-à-dire nier la science, nier la vérité, ou reconnaître en dehors et au-dessus de la continuelle fluctuation des réalités sensibles d'autres réalités étrangères au changement. Platon prend le dernier parti et c'est sans contredit le plus raisonnable et le meilleur; mais c'est aussi le moins naturel, et parce que la réflexion peu pénétrante encore ne pouvait l'apercevoir aussitôt, Héraclite, comme on le verra tout-à-l'heure, se détermine pour le plus proche.

A ne s'en rapporter qu'à Aristote, il semble que les points de vue de la cause et du bien, si clairement et si glorieusement entrevus par Anaxagoras, se soient obscurcis dans la pensée d'Héraclite. Nulle mention, si ce n'est dans un seul passage assez équivoque de la *Morale à Nicomaque*, de la *Dispute* (ἔρις) attribuée avec la *Concorde* (ὁμολογία) par Diogène de Laërte, à Héraclite comme principes du mouvement et aussi de l'ordre du monde : « Héraclite pensait que l'opposition est utile, que « de la lutte naît la plus belle harmonie, et que « tout est fait par la discorde [1]. »

Voilà le système ontologique d'Héraclite; suivons-le dans ses conséquences psychologiques et logiques, si l'on peut dire :

D'abord, que peut être l'ame dans un pareil sys-

[1] Ethic. Nicom. VIII, 1, Bekk. p. 1155, lig. 4.

tème? Une évaporation (ἀναθυμίασις) comme tout le reste, un produit du feu, comme lui sans cesse en mouvement et s'écoulant sans cesse : « Héra-« clite dit que l'ame, à savoir, une évaporation, « est un principe d'où proviennent une multitude « d'effets; c'est quelque chose de très incorporel « (c'est-à-dire, au sens ionien, de très délié) et qui « s'écoule toujours; ce qui se meut est connu par « ce qui se meut; or, il pensait avec beaucoup « d'autres que les êtres sont en mouvement[1]. »

Et quelle sera à son tour la connaissance dans un pareil système? Une connaissance toujours variable comme son sujet et comme son objet. Rien de fixe, rien de stable, par conséquent point de science : l'opinion (δόξα) est le seul critérium de la vérité; il faut s'y rapporter en toutes choses : « il en est qui accordent autant de confiance à l'opinion que d'autres à la science (ἐπιστήμη) »....

« L'opinion ne diffèrera en rien de la science « pour ceux qui l'admettent, puisqu'ils croient que « les choses sont comme l'opinion les leur fait « voir; par exemple, Héraclite d'Ephèse qui pen-« sait ainsi sur elle. [2]

Or le caractère de l'opinion, c'est la variabilité

[1] De animâ, I, 2. Bekk. p. 405, lig. 25.

[2] Ethic. Nicom. VII, 4. Bekk. p. 1146, lig. 30, et Magn. mor. II, 6. Bekk. p. 1201 li 8.

des jugemens qu'elle suggère. C'est pourquoi Héraclite pensait, très conséquemment avec son système, qu'on peut dire à la fois d'une même chose qu'elle est et qu'elle n'est pas : tous les mots sont synonymes ; bien et mal, homme et cheval, ne désignent pas des choses différentes. D'où cette formule, *tout est vrai*, ou, ce qui revient au même, *tout est faux*.

La négation du principe de contradiction, telle était la conséquence forcée de la doctrine d'Héraclite. Ici se place donc la longue critique dirigée par Aristote, au troisième livre de la Métaphysique, contre tous les systèmes qui ébranlent ce principe. Nous rappellerons seulement de cette critique l'argument suivant qui atteint plus particulièrement Héraclite : Si toute affirmation est fausse, et si tout est faux, cela aussi est faux que tout est faux.

Entre les disciples d'Héraclite, Aristote signale Cratyle, un des maîtres de Platon, lequel prit de lui cette opinion que toutes les choses sensibles s'écoulent perpétuellement.

Cratyle enchérissait encore sur la doctrine de son maître : Héraclite avait dit qu'on ne peut s'embarquer deux fois sur le même fleuve, Cratyle ajou-

tait qu'on ne peut même s'y embarquer une seule fois[1].

On vient de voir les physiciens, tout entiers d'abord à la recherche de la substance, agrandir peu à peu le cercle de leurs spéculations où ils comprennent la cause du monde et le bien des êtres, et en même temps reculer la portée de leur science en poursuivant leur principe ontologique jusque dans ses conséquences logiques ou psychologiques. Empédocle marque un nouveau degré du même progrès. Entre ses mains, la théorie de la substance, celle de la cause, celle du bien s'approfondissent et se complètent : une psychologie, une logique grossière encore, mais plus explicite, en dérivent; enfin la science s'enrichit d'un dernier point de vue, celui de l'essence, qui commence à se révéler à la réflexion.

Empédocle passe pour l'auteur d'un essai de conciliation entre les deux écoles opposées qui se partagent, avant les sophistes, l'histoire de la philosophie, l'école ionienne et l'école italique. Mais sans contester les analogies réelles et nombreuses que son système offre sur quelques points avec le système des Pythagoriciens, il faut, avec

[1] Met. III, 5; Bekk. p. 1010, lig. 13.

Aristote, reconnaître dans ce mélange la prédominance de l'élément ionien. Occupé avant tout de déterminer la matière des choses, il la trouve, non dans des principes abstraits, comme les nombres, mais dans certains principes matériels dont le caractère propre est d'être les parties des êtres qui résultent de leur combinaison et nullement des genres, des universaux : « Ainsi, Empédocle pré-« tend que le feu, l'eau et les autres élémens sont « ce dont les êtres se composent; mais il ne dit « pas que ce soient là les genres des êtres[1]. »

Ces élémens corporels ne sont pas en nombre infini comme les homœoméries d'Anaxagoras; ils ne se réduisent pas à un seul, comme le feu d'Héraclite ou l'eau de Thalès; ils sont au nombre de quatre, feu, terre, air et eau. Ils ne naissent pas et constituent le fond éternel des choses; tout le reste naît et meurt; eux seuls demeurent, et leur devenir consiste seulement dans leur réunion en un tout unique ou dans leur séparation du sein de ce tout : « Em-« pédocle reconnut quatre élémens, ajoutant la « terre à ceux que nous avons nommés; selon lui, « ces élémens subsistent toujours et ne deviennent « pas, mais le seul changement qu'ils subissent est « celui de l'augmentation ou de la diminution, lors-

[1] Met. II, 3; Bekk. p. 998, lig. 30.

« qu'ils s'agrègent ou se séparent [1]. » Ils sont quatre ; mais l'emploi qu'Empédocle en fait semble réduire ce nombre à deux. « Il est le premier qui ait « parlé de quatre élémens ; toutefois, il ne s'en « sert pas comme s'ils étaient quatre, mais comme « s'ils n'étaient que deux, à savoir : le feu tout « seul, et en opposition au feu, la terre ; l'air et « l'eau, ne faisant qu'une seule et même nature [2]. » De plus, il y a passage d'un élément à l'autre ; car on les voit se transformer incessamment les uns dans les autres, de telle sorte que le feu ou la terre ne demeurent jamais le même corps.

Voilà la part du principe de la substance dans la doctrine d'Empédocle. Mais à côté de lui, avait pris place dans la science le principe de la cause ; s'il parut un peu décheoir avec Héraclite, il se relève et reprend son rang avec Empédocle. Or, de même que dans la catégorie de la substance, celui-ci avait divisé en quatre l'élément unique de ses prédécesseurs, de même dans la catégorie de la cause, il dédoubla le principe du mouvement en deux principes distincts et opposés, l'amitié et la discorde (φιλία, νεῖκος).

L'amitié et la discorde jouent un rôle opposé dans

[1] Met. I, 3 ; Bekk. p. 984, lig. 8.

[2] Met. I, 4 ; Bekk. p. 985, lig. 22.

la formation du monde : l'une confond tous les élémens en les réunissant dans le chaos ; l'autre sépare le mélange et désunit ce tout discordant pour en tirer le monde que nous voyons. L'amitié unifie, la discorde sépare.

Ce mouvement imprimé aux quatre élémens matériels par l'amitié et la discorde n'est pas éternel ; quand l'amitié prend le dessus et qu'elle ramène tout dans le chaos, il y a mouvement. Quand à son tour la discorde domine et sépare la confusion, il y a encore mouvement. Mais dans l'intervalle, il y a repos. De là, une alternative de mouvement et de repos produite par les alternatives de prédominance de l'amitié et de la discorde ; de là une série de mondes qui se succèdent et qui naissent et périssent tour à tour. Ces alternatives sont soumises à une certaine régularité, à un ordre.

Maintenant, l'amitié et la discorde n'ont pas seulement le caractère de principes moteurs, et comme Anaxagoras, en donnant au νοῦς l'attribut d'ordonnateur, avait entrevu par cela même le principe du bien, de même en est-il d'Empédocle, avec cette différence que ce dernier, frappé du mal et du laid qui dans la nature se rencontrent à côté du bien et du beau, dédoubla le principe unique d'Anaxagoras, et attribua à l'amitié le bien, et à la discorde le mal :

« Ensuite, comme à côté du bien dans la nature,

« on voyait aussi son contraire, non seulement de « l'ordre et de la beauté, mais aussi du désordre « et de la laideur, comme le mal paraissait même « l'emporter sur le bien et le laid sur le beau, un « autre philosophe introduisit l'amitié et la discorde, « causes opposées de ces effets opposés. Car si l'on « veut suivre de près Empédocle et s'attacher au « fond de sa pensée plutôt qu'à la manière pres- « que enfantine dont il l'exprime, on trouvera que « l'amitié est la cause du bien, la discorde celle du « mal; de sorte que peut-être n'aurait-on pas tort « de dire qu'Empédocle a parlé en quelque manière « et a parlé le premier du bien et du mal comme « principes, puisque le principe de tous les biens « est le bien lui-même, et le mal le principe de tout « ce qui est mauvais[1]. »

Enfin, Empédocle qui jusqu'ici a traité de deux principes, celui de la matière et celui du mouvement, qui a touché même indirectement celui du bien, a effleuré aussi, mais plus légèrement encore, celui de l'essence. « Par exemple : lorsqu'Empé- « docle dit que ce qui fait l'os, c'est la proportion, « il désigne par là la forme et l'essence de la chose; « mais il faut aussi que ce principe rende raison de « la chair et de toutes les autres choses ou de rien; « c'est donc par la proportion que la chair et l'os

[1] Met. I, 4; Bekk. p. 985, lig. 5.

« et toutes les autres choses existent, et non pas « par la matière, laquelle est, selon lui, feu, terre, « air et eau. Qu'un autre eût dit cela, il en serait « nécessairement convenu, mais il ne s'est pas ex- « pliqué clairement [1]. »

Il ne reste plus pour en finir avec Empédocle qu'à dire un mot de l'espèce de théorie psychologique qui sort de tout cela. Elle est fondée sur ce principe : le même est connu par le même. S'il en est ainsi et si l'ame est ce qui connaît, il faut qu'elle soit multiple, puisque les élémens qui sont l'objet de la connaissance sont multiples eux-mêmes. Il faut qu'elle ne soit autre chose que la collection même de ces élémens ; car chaque élément ne peut être connu que par lui-même. « Empédocle disait : « Par la terre nous connaissons la terre, et par « l'eau, l'eau ; par l'air, l'air divin ; par le feu, le « feu éternel ; par l'amitié, l'amitié ; par la discorde, « la discorde funeste [2]. »

Empédocle, comme tous les physiciens, n'admettait pas d'autre connaissance que la connaissance sensible. Pour lui, la φρόνησις, c'était l'αἴσθησις. Or, l'objet de la sensation varie de manière d'être

[1] Met. I, 10 ; Bekk. p. 993, lig. 17. Ef. de partib. anim. I, chap. I, Bekk. p. 642, lig. 18. Phys. II, 2 ; Bekk. p. 194, lig. 20.

[2] Met. II, 2 ; Bekk. p. 1000, lig. 25. De animâ, I, 2 ; Bekk. p. 404, lig. 11.

le sujet qui se compose comme son objet varie lui-même ; d'où il suit que le rapport du sujet à l'objet, à savoir, la connaissance varie comme les termes eux-mêmes. Aussi, Empédocle disait-il que les hommes possèdent la prudence (μῆτις) pour le moment présent. Voilà sa logique.

Le physicisme ionien reçoit sa dernière forme des mains de Leucippe et de Démocrite. Faire exactement la part de chacun d'eux dans la doctrine commune et parfaitement homogène qui leur appartient, c'est ce qu'on ne peut entreprendre, d'après Aristote tout seul. L'association qu'il en fait presque toujours et l'unité réelle de leur doctrine, autorisent d'ailleurs à traiter l'atomisme comme un système unique [1].

Aristote adresse d'abord aux atomistes sa question accoutumée : Quels sont, sous le point de vue de la matière, les principes qu'ils ont posés? Ce sont le plein et le vide (τὸπλῆρες, τὸ κενόν) ; de ces deux principes, le plein ou le solide, c'est l'être ; le vide ou le rare, c'est le non-être, d'où il suit qu'à la différence des Eléates, les atomistes prétendaient que le non-être n'existe pas moins que l'être.

1 Voir une *Dissertation sur la philosophie atomistique* de M. Lafaist, où sont discutés avec sagacité et habilement employés tous les textes d'Aristote.

En effet, il y a du vide : l'expérience le montre et la raison le prouve. De plus, il faut qu'il y ait un terme à l'envahissement du vide et qu'on arrive par la division à de petits solides entièrement pleins et indivisibles. Le corps n'est donc ni le vide ni le plein tout seul; c'est un composé, un mélange de vide et de plein, une réunion d'atômes solides et pleins, entre lesquels il y a des intervalles de vide, en sorte que le corps n'est pas un tout continu. Il y a génération ou naissance d'un corps quand les atômes s'agrègent, s'enveloppent, s'entrelacent, corruption et dissolution quand ils se séparent.

Tels sont leurs principes sous le point de vue de la matière. Mais s'il n'y avait que les atômes et le vide, tout serait semblable. Il faut donc rendre compte de ce qui reste encore à expliquer, à savoir, la diversité des corps. Démocrite en voit la cause dans ce qu'il appelle les différences (διαφόραι), lesquelles sont au nombre de trois, la configuration, l'arrangement et la tournure :

« Leucippe et son ami Démocrite disent que les « élémens primitifs sont le plein et le vide, qu'ils ap« pellent l'être et le non-être ; le plein ou le solide, « c'est l'être : le vide ou le rare, c'est le non-être ; « c'est pourquoi ils disent que l'être n'existe pas « plus que le non-être, parce que le corps n'existe « pas plus que le vide : telles sont sous le point de « vue de la matière, les causes des êtres. Et de

« même que ceux qui posent comme principe une « substance unique, expliquent tout le reste par les « modifications de cette substance, en donnant « pour principe à ces modifications le rare et le « dense, de même aussi ces philosophes placent dans « les différences les causes de toutes choses ; ces « différences sont au nombre de trois, la forme, « l'ordre et la position : ils disent en effet que les « différences de l'être viennent de la configuration, « de l'arrangement et de la tournure (ῥυσμὸς, διαθιγὴ « τροπή) : or, la configuration c'est la forme, « l'arrangement c'est l'ordre, la tournure c'est la « position. Ainsi A diffère de N par sa forme, AN « de NA par l'ordre, et Z de N par la position [1]. »

Or, considérer dans les êtres les différences, c'est y considérer ce qu'Aristote appelle l'essence, l'acte, ou si l'on veut, la forme. Démocrite s'est donc occupé de déterminer le principe de l'essence. Aristote lui en sait bon gré, et il le loue d'avoir entrevu son propre système de la matière et de la forme, de l'acte et de la puissance : « Il reste à dire « qu'elle est, en tant qu'acte, l'essence des choses « sensibles. Démocrite paraît penser qu'elle réside « dans ses trois différences ; en effet le corps, « comme sujet et sous le point de vue de la ma- « tière est le même et identique : s'il diffère, c'est,

[1] Met. I, 4 ; Bekk. p. 985, lig. 5.

« ou pour la configuration qui est la forme, ou « par la tournure qui est la position, ou par « l'arrangement qui est l'ordre [1]. » Aristote lui accorde non-seulement l'idée, il va même jusqu'à lui attribuer les mots : « Et comme dit Démocrite, « tout était en puissance, rien en acte [2]. »

Aussi, comme la forme est le principe de la définition, Démocrite essayait-il de définir : « Seul de « tous les physiciens, Démocrite toucha quelque « peu ce point et définit à peu près le chaud et le « froid [3]. »

A ces deux principes, la matière et la forme, les atomistes en ont-ils joint un troisième, celui du mouvement ?

Quant au fait même du mouvement, ils sont loin de le nier : au contraire, c'était à rétablir la possibilité du mouvement contre les Eléates qui l'avaient détruite que tendait toute leur doctrine. Ils regardaient de plus le mouvement comme éternel ainsi que les atômes qui en sont doués et le vide dans lequel il s'opère. Il paraît même qu'ils cherchaient à démontrer cette éternité, « et c'est « pourquoi, dit Aristote, Démocrite montre qu'il « est impossible que tout ait eu un commencement, « une naissance. »

[1] Met. VII, 2 ; Bekk. p. 1042, lig. 12.
[2] Met. XI, 2 ; Bekk. p. 1069, lig. 22.
[3] Met. XII, 4 ; Bekk. p. 1078, lig. 20.

Mais quelle est la cause de cette nécessité? Ils ne le cherchent pas. Le mouvement est nécessaire; mais quel est le pourquoi de la nécessité? Ils se contentent de répondre qu'il en est toujours ainsi, et qu'il n'y a pas de principe de ce qui est éternel et infini [1]. Aristote est donc fondé à leur adresser ce reproche : « Pour ce qui est du mou-« vement, de ses lois et de sa cause, ils ont traité « cette question très négligemment. »

Du système ontologique que nous venons d'exposer, dérivaient avec une parfaite rigueur :

D'abord, une théorie de la nature de l'ame qui consistait à en faire un agrégat d'atômes de feu ronds et mobiles : « Il en est qui disent que l'ame est « principalement et avant tout ce qui meut; et « pensant que ce qui ne se meut pas soi-même ne « peut mouvoir autre chose, ils supposent que « l'ame est quelque chose qui se meut. C'est pour-« quoi Démocrite dit qu'elle est de feu; car les « atômes et leurs formes étant infinis, il prétend « que les atômes sphériques constituent le feu et « l'ame, tels que ces particules qu'on voit dans l'air « lorsque les rayons du soleil s'introduisent par de « petites ouvertures, et dont l'infinité fournit les « élémens de toute la nature. De même Leucippe : « c'est des atômes sphériques que l'ame résulte, à

[1] Phys. VIII, 1; Bekk. p. 252, lig. 32. De Gener. et corr. I, 6; Bekk. p. 323, lig. 10.

« cause que cette configuration leur permet de s'in-« troduire partout, et de mouvoir le reste se mou-« vant eux-mêmes, l'ame étant selon eux ce qui « donne le mouvement aux animaux [1]. »... Et plus loin « il dit en effet que l'ame et l'intelligence c'est « la même chose, à savoir, un composé de corps « élémentaires et indivisibles, doué de la propriété « de mouvoir en raison de la petitesse de ses par-« ties et de leur forme ; or il prétend que la forme « sphérique est la plus mobile et que telle est celle « de l'esprit et du feu [2]. »

Ensuite, une sorte de logique qui en réduisant l'homme à la faculté de sentir, le réduisait par conséquent au scepticisme :

« Car ceci n'est pas plus vrai que cela ; c'est « pourquoi Démocrite dit que rien n'est vrai ou « que du moins nous ne pouvons pas le savoir ; en « un seul mot, de ce qu'ils supposent que la con-« naissance est la sensation et que celle-ci est le « changement, ils sont conduits à dire que ce qui « paraît selon la sensation est nécessairement « vrai [3]. »

Ces conséquences et d'autres encore avaient été explicitement tirées par Démocrite.

[1] De animâ, I, 2 ; Bekk. p. 403, lig. 31.

[2] De animâ, I, 2 ; Bekk. p. 405, lig. 8.

[3] Met. III, 5 ; Bekk. p. 1009, lig. 11.

ÉCOLE ITALIQUE.

Aristote va nous conduire à présent au sein d'une autre école, l'école italique (Ιταλικόι) qui comprend à la fois les Pythagoriciens et les partisans de l'unité ou ce que nous appelons les Eléates. Il semble que nous allions pénétrer dans un monde tout nouveau; la face de la philosophie est changée, et ce qui frappe tout d'abord les regards, c'est entre ces deux familles de systèmes une diversité d'aspect tellement tranchée, une opposition de caractères si flagrante, qu'en l'absence de tout élément de ressemblance, on croirait qu'il ne reste à signaler qu'une contradiction inconciliable. Rien de plus opposé en effet que le système purement physique des Ioniens et le système purement mathématique des Pythagoriciens; rien de plus dissemblable que l'idéalisme unitaire de l'école d'Elée et les doctrines de la variété absolue de l'empirisme ionien. Eh bien! cette diversité aux yeux d'Aristote est seulement apparente : en réalité, les deux systèmes ne font qu'un système unique et ne sont au fond que deux formes diverses d'une même doctrine; ils s'identifient dans l'unité d'un point de vue supérieur qui les domine et les comprend ensemble et où s'évanouissent, en face d'une analogie plus intime, toutes les disparates, quelque grandes qu'elles

soient d'ailleurs. Quelle est donc cette analogie? C'est la conformité du point de vue, c'est l'identité du principe qui dirige les deux écoles et les confond, en annulant les différences, dans la recherche commune de la substance. En thèse générale, une époque unique de l'histoire se développe sous l'empire d'un principe unique, sans quoi, l'unité générique sous laquelle nous comprenons tous les systèmes d'une même période n'est qu'une unité artificielle. Cela est vrai de la première période de la philosophie grecque : l'unité réelle de pensée autorisait ici la réduction opérée par Aristote.

En effet, que recherche l'école de Pythagore? Ce qu'avait recherché l'école de Thalès, à savoir, ce qui fait le fond des choses sensibles, ce qui persiste invariablement sous la variabilité perpétuelle des phénomènes de ce monde, en un mot, le sujet et la substance. La substance qu'ils cherchent, ils s'imaginent la trouver dans ce qui n'est en réalité qu'un attribut; à tort ou à raison, ils la placent dans les rapports mathématiques et dans les nombres, et préoccupés outre mesure de ces rapports qu'ils rencontrent partout dans la nature, ils s'autorisent de leur invariabilité pour les substituer à leurs termes, ils expliquent le concret par l'abstrait.

Mais le caractère du résultat n'est pas ce qui importe; ce qu'il faut savoir, c'est de quel point de vue ils ont envisagé les choses, de quel terme ils

sont partis. Or, ce point de vue n'est pas autre que celui qui diversement appliqué conduisait les Ioniens à un système tout différent, parce que ceux-ci allaient chercher la substance des êtres dans une autre sphère et par une autre voie, dans la sphère du concret et par la voie des sens. La question est la même; la solution seule diffère.

Que veulent déterminer de leur côté les Eléates? Ce n'est pas le principe du mouvement, car leur unité est immobile; ce n'est pas la cause du changement, car ils le nient. Ce n'est pas davantage la cause finale et le bien de ce monde, puisque la fin d'un être suppose le mouvement et la tendance de cet être vers cette fin, puisqu'il n'y a pas bien sans mouvement, et que la cause finale implique nécessairement la cause. Serait-ce l'essence? Mais les Eléates ne s'occupent nullement de définir et de caractériser les êtres. Définir, c'est distinguer; dans le système de l'unité absolue, il n'y a pas de distinction, il reste donc que ce soit encore la substance. Le principe de la substance est le principe de l'école d'Elée, comme il est le principe qui deux mille ans plus tard produisit le panthéïsme de Spinosa. Dans l'antiquité, il avait donné naissance à deux systèmes bien dissemblables, celui des Ioniens et celui des Eléates; de même, dans les temps modernes, il enfanta Spinosa d'un côté, Volney et Cabanis de l'autre. Ainsi, entre l'école italique et l'école ionienne,

la différence est nulle au point de départ, si grande qu'elle soit au point d'arrivée. Même but, la détermination de la substance; différence dans les moyens d'abord, qui sont d'un côté l'abstraction mathématique, de l'autre, l'expérience sensible; dans le résultat ensuite, ici l'abstrait, là le concret. La divergence à peine sensible à l'origine grandit peu à peu, finit par s'augmenter jusqu'à devenir une opposition véritable et aboutit enfin à la contradiction et à la lutte, sans que pour cela l'esprit humain ait secoué le joug du principe de la substance. Les systèmes qui vont suivre tombent encore sous la catégorie de l'ὕλη.

Pythagore aborda la recherche de la substance avec des préoccupations qui, sans légitimer sa solution, en expliquent du moins le caractère et la nature. Il préluda à son système de philosophie par l'étude des mathématiques et sa doctrine dut se ressentir de cette influence : « Ceux qu'on nomme Py-
« thagoriciens s'étant occupés de mathématiques,
« furent les premiers à les mettre en avant, et nour-
« ris dans cette étude, ils pensèrent que les prin-
« cipes de cette science étaient les principes de tous
« les êtres [1]. » Comment furent-ils amenés à cette

[1] Met. I, 5; Bekk. p. 985, lig. 23.

étrange opinion ? Quels furent les motifs de cette singulière confusion de l'abstrait et du réel ? Aristote va se charger de nous l'apprendre. Il absout en effet le système pythagoricien par trois raisons :

La première, c'est que la raison de toute harmonie et de toute ordonnance est dans les nombres ; c'est que tout ce qui est, est fait avec poids et mesure, peut se calculer et se compter ; c'est que les mouvemens des astres se règlent sur des rapports mathématiques, et que le ciel entier n'est qu'une harmonie et qu'un nombre.

La seconde, c'est qu'il y a en effet entre les choses et les nombres, entre la justice et l'égalité numérique, entre l'ame et l'unité plus de ressemblances et des analogies plus réelles qu'entre ces mêmes choses et le feu ou l'eau.

La troisième enfin, c'est que les nombres sont les premiers de tous les êtres ; car ils peuvent exister sans les choses et indépendamment d'elles, tandis que les choses ne peuvent se soutenir sans les nombres, ne peuvent exister sans être nombrées.

« Comme, de leur nature, les nombres sont les « premiers des êtres, et comme ils paraissaient avoir « plus d'analogie avec les choses et les phénomènes « que le feu, l'air ou l'eau, que, par exemple, telle « modification des nombres semblait être la justice, « telle autre l'ame et l'intelligence, telle autre l'a- « propos, et à peu près ainsi de toutes les autres

« choses; comme ils voyaient de plus dans les « nombres les modifications et les rapports de l'har- « monie; par ces motifs, joints à ces deux premiers, « que la nature entière a été formée à la ressem- « blance des nombres, et que les nombres sont les « premiers de tous les êtres, ils posèrent les élé- « mens des nombres comme les élémens de tous les « êtres, et le ciel tout entier comme une harmonie « et un nombre [1]. »

Voilà l'excuse du système pythagoricien. Mais ils ont accommodé les faits à leur système, au lieu de fonder leur système sur les faits. C'est ainsi que partant de cette idée préconçue que la décade est un nombre parfait, et ne trouvant que neuf corps célestes, ils en ont créé un dixième qu'ils nomment Antichtone :

« Tout ce qu'ils pouvaient montrer dans les nom- « bres et dans la musique qui s'accordât avec les « phénomènes du ciel, ses parties et toute son or- « donnance, ils le recueillirent, et ils en compo- « sèrent un système; et si quelque chose manquait, « ils y suppléaient pour que le système fût bien « d'accord et complet. Par exemple, comme la dé- « cade paraît être quelque chose de parfait et qui « embrasse tous les nombres possibles, ils préten- « dent qu'il y a dix corps en mouvement dans le

[1] Met. I, 5; Bekk. p. 985, lig. 23.

« ciel, et comme il n'y en a que neuf de visibles,
« ils en supposent un dixième qu'ils appellent An-
« tichtone [1]. »

Quoiqu'il en soit, voici leur système :

Le nombre est le principe des choses; il en constitue à la fois la substance et l'attribut. Les élémens du nombre sont le pair et l'impair (ἄρτιον περιττόν) celui-ci fini, celui-là infini (ἄπειρον πεπερασμένον). L'unité tient à la fois du pair et de l'impair et elle est le principe du nombre.

D'autres Pythagoriciens développaient et complétaient ce système; ils avaient senti peut-être que le pair et l'impair n'expliquaient que les nombres, et ils y avaient ajouté d'autres principes analogues aux précédens, et dont l'un jouait toujours à l'égard de l'autre, considéré comme imparfait et indéfini, le rôle de défini et de parfait, comme l'impair à l'égard du pair; c'étaient, par exemple, le droit et le courbe, qui rendent raison des figures, le bien et le mal, de la beauté et de la moralité....... etc......

« D'autres Pythagoriciens disent qu'il y a dix prin-
« cipes, dont voici la liste :

Fini et infini,
Impair et pair,
Unité et pluralité,
Droit et gauche,

[1] Met. I, 5; Cf. de cœlo, II, 13; Bekk. p. 293, lig. 15.

Mâle et femelle,
Repos et mouvement,
Droit et courbe,
Lumière et ténèbres,
Bien et mal,
Carré et toute figure à côtés inégaux.

« Alcmœon de Crotone paraît avoir professé une « doctrine semblable : il la reçut des Pythagoriciens « ou ceux-ci la reçurent de lui; car l'époque où il « florissait correspond à la vieillesse de Pythagore, « et son système se rapproche de celui de ces phi- « losophes. Il dit que la plupart des choses humai- « nes sont doubles, désignant par là leurs opposi- « tions, mais à la différence de ceux-ci, sans les « déterminer, et prenant au hasard le blanc et le « noir, le doux et l'amer, le bon et le mauvais, le « petit et le grand. Il s'exprima ainsi d'une manière « indéterminée sur tout le reste, tandis que les Py- « thagoriciens montrèrent quelles sont ces opposi- « tions et combien il y en a. On peut donc tirer de « ces deux systèmes que les contraires sont les prin- « cipes des choses, et de l'un d'eux quel est le nom- « bre et la nature de ces principes [1]. »

Un pareil système se refuse-t-il à se ranger sous la catégorie de l'ὕλη, et est-il nécessaire de lui faire violence pour l'amener à cette réduction? Loin

[1] Met. I, 5.

de là, les Pythagoriciens semblent s'y soumettre d'eux-mêmes et aller au devant des objections. Les nombres, comme ils les conçoivent, ne sont pas des êtres séparés et indépendans des choses, ce sont les êtres eux-mêmes et les choses sont formées de nombres; ce n'est pas comme dans Platon une participation, c'est une véritable identification. Les Ioniens, lors même qu'ils admettent que la terre et le feu sont infinis, distinguent le sujet même, le principe matériel, feu, air ou terre, et la qualité qu'ils y admettent, à savoir : l'infinité et l'immensité. Pour les Pythagoriciens, il n'y a pas deux choses, le sujet et son attribut; pour eux, l'attribut des Ioniens est le sujet même. Ajoutez que leur nombre n'est pas le nombre abstrait, immatériel, mais au contraire le nombre en quelque sorte matérialisé, puisqu'ils lui attribuent l'étendue [1].

« Maintenant, comment est-il possible de ramener
« les principes des Pythagoriciens à ceux que nous
« avons posés, c'est ce qu'eux-mêmes n'articulent
« pas clairement; mais ils semblent les considérer
« sous le point de vue de la matière; car ils disent
« que ces principes constituent le fonds dont se
« composent et sont formés les êtres......

« Quant aux Pythagoriciens, comme les précé-
« dens, ils ont posé deux principes; mais ils ont en

[1] Met. XII, 6; Bekk. p· 1080, lig. 16 et 31.

« outre introduit cette doctrine qui leur est propre,
« savoir : que le fini, l'infini et l'unité ne sont pas
« des qualités distinctes des sujets où ils se trouvent,
« comme le feu, la terre et tout autre principe
« semblable sont distincts de leurs qualités, mais
« qu'ils constituent l'essence même des choses aux-
« quelles on les attribue ; de sorte que le nombre
« est l'essence de toutes choses [1]. »

Il reste donc acquis à Aristote que les Pythagoriciens ont traité du principe de la substance : mais si ce principe est le premier pour eux, il n'est pas le seul ; il faut y joindre encore le point de vue de l'essence :

« Ils ont commencé à s'occuper de l'essence
« des choses et ont essayé de définir ; mais leur
« essai fut un peu trop grossier. Ils définissaient
« superficiellement, et le premier objet auquel
« avait l'air de convenir la définition donnée, ils le
« considéraient comme l'essence de la chose dé-
« finie ; comme si l'on pensait, par exemple, que
« le double est la même chose que le nombre deux,
« parce que c'est dans le nombre deux que se ren-
« contre en premier lieu le caractère du double :
« mais deux et double ne sont pourtant pas la
« même chose [2]. » C'est ainsi encore qu'ils

[1] Met. I, 6 ; Bekk. p. 987, lig. 11. et *ibid.* I, 6, p. 987, lig. 31.

[2] Met. I, 5 ; Bekk. p. 987, lig. 13.

définissaient l'occasion, la justice, le mariage.... etc....

Quelques définitions de ce genre, ingénieuses mais assez arbitraires, constituent la morale pythagoricienne :

« Pythagore est le premier qui ait entrepris de « parler sur la vertu; mais il le fit mal; car il « ramenait les vertus aux nombres et ne pouvait « par conséquent en donner une théorie convenable : car la justice n'est pas, comme ils le pré- « tendent, un nombre carré [1]. »

Les Pythagoriciens assimilaient le mal à l'infini, le bien au fini, ce qui veut dire, d'après l'interprétation même d'Aristote, qu'on peut pécher de mille manières et qu'il n'y a qu'une seule manière d'être vertueux.

En politique, le juste c'est le talion : rendre un bien ou un mal égal pour un bien ou un mal reçu.

Les objections d'Aristote contre les Pythagoriciens sont nombreuses et fortes; elles peuvent, à peu d'exceptions près, se rapporter toutes aux trois suivantes :

1° Les Pythagoriciens font de leurs principes un emploi déplacé. Ces principes en effet, ils les empruntent aux choses mathématiques qui sont des

[1] Magn. Mor. I, 1; Bekk. p. 1182, lig. 11.

êtres abstraits et sans mouvement, et c'est avec eux cependant qu'ils veulent expliquer le monde, les mouvemens du ciel et des choses sensibles. Or, encore une fois, leurs principes sont des abstractions qui ne peuvent rendre compte du concret, du réel et n'expliquent qu'elles-mêmes.

2° Comment rendront-ils raison du mouvement, de l'étendue, de la légèreté et de la pesanteur des corps ?

3° On ne comprend pas que les nombres soient les causes de tout ce qui est dans le monde, sans qu'il existe aucun autre nombre, outre celui-là même dont le monde est formé. En d'autres termes, les Pythagoriciens, à la différence de Platon, qui distingue d'un côté les nombres intelligibles, doués de causalité, de l'autre, les nombres sensibles qui résultent des premiers, confondent la matière ou la substance des choses avec leur cause, puisque l'une et l'autre sont le nombre et qu'il n'y a pas deux sortes de nombres.

J'arrive à l'école d'Elée. « Il n'est nullement de « notre sujet, dit Aristote en parlant des partisans « de l'unité, de nous occuper d'eux dans cette re- « cherche des principes ; car ils ne font pas comme « quelques-uns des physiciens qui ayant posé une « substance unique, engendrent l'être de cette

« unité, comme sujet ; ils procèdent autrement.
« Les physiciens en effet ajoutent le mouvement
« pour engendrer l'univers ; ceux-ci prétendent
« que l'univers est immobile ; mais nous n'en di-
« rons que ce qui se rapporte à notre sujet[1]. »
Non-seulement ils nient le mouvement, mais ils ne pouvaient pas ne pas le nier. Aristote les accuse systématiquement de ne pouvoir atteindre au principe de causalité : « Les partisans de l'unité sont
« inférieurs à cette recherche. »

Quoi qu'il en soit, les Éléates reconnaissent au moins le principe de la substance : ils l'acceptent comme les physiciens, le formulent comme eux ; c'est la conséquence immédiate qu'ils en tirent, à savoir, la négation du mouvement et de la pluralité qui leur interdit l'accès des autres principes :
« car les premiers philosophes, cherchant la vérité
« et la nature des êtres, se tournèrent par inexpé-
« rience dans une autre voie, et prétendirent
« qu'aucun être ne naît ni ne meurt ; cela, parce
« qu'il est nécessaire que ce qui naît vienne de
« l'être ou du non-être, et que tous les deux sont
« impossibles ; l'être en effet ne naît pas, puisqu'il
« faut un sujet préexistant ; et poursuivant ainsi les
« conséquences de ce principe, ils disent que la
« pluralité n'existe pas, mais seulement l'être ; ils

[1] Met. I, 3 ; Bekk. p. 984, lig. 27.

« furent donc conduits à cette opinion par les « motifs qui ont été dits [1]. »

Ainsi condamnés à ne pas dépasser la sphère bornée d'un point de vue unique, les philosophes d'Elée obtiendront peu d'attention de la part d'Aristote.

Xénophane est le fondateur de cette école. L'indécision, ce caractère obligé de toute nouvelle doctrine, ne manque pas à la sienne : aussi Aristote le confond-il avec Mélisse dans un reproche de simplicité grossière qui l'autorise à les traiter plus légèrement encore que les autres représentans d'une école déja secondaire à ses yeux pour le but qu'il se propose : « Xénophane qui le premier parla de « l'unité, car Parménide passe pour son disciple, « n'a pas eu de système assez précis; il ne s'est « pas prononcé sur la nature de cette unité, si elle « était matérielle ou spirituelle; mais en contemplant l'ensemble du monde, il a dit que l'unité « est Dieu [2]. »

Le dieu de Xénophane est éternel dans le passé

[1] Phys. I, 8; Bekk. p. 191, lig. 24. Ce passage où ne sont pas nommés les Eléates, s'applique évidemment à eux, au moins en partie.

[2] Met. I, 5; Bekk. p. 936, lig. 11.

comme dans l'avenir. « Xénophane disait que ceux « qui font naître les dieux commettent une impiété « égale à ceux qui les font mourir : car des deux « manières, il arrive que les dieux n'existent pas « pendant un certain temps [1]. »

Xénophane ne se contentait pas d'affirmer. Il démontrait à l'aide du raisonnement l'éternité de Dieu et son unité par sa toute-puissance et sa toute-bonté. Il a l'honneur des premiers essais de dialectique [2].

Encore trop grossier, Mélisse développa cependant la pensée de Xénophane et s'il ne porta pas le système de l'unité au degré de précision où il parvint entre les mains de Parménide, il prépara du moins ce dernier et fut une utile transition entre le fondateur de l'école et son plus complet représentant.

L'unité de Mélisse n'est pas encore l'unité abstraite, immatérielle et purement idéale de Parménide ; c'est une unité matérielle ; ce n'est pas non plus l'unité finie et parfaite, c'est une unité infinie, sans forme, sans limites : « L'unité de Parménide

[1] Rhet. II, 23; Bekk. p. 1398, lig. 6.

[2] De Xenoph. Zen. et Gorgia. Bekk. p. 974. — Voyez les *Fragmens historiques* de M. Cousin, art. *Xénophane*.

« paraît avoir été une unité rationnelle, celle de « Mélisse une unité matérielle, et c'est pourquoi « l'un la donne comme finie, l'autre comme « infinie [1]. »

Un autre attribut de l'unité, telle que la conçoit Mélisse, c'est l'immobilité, d'où résulte comme conséquence, l'impossibilité de la génération : « Car rien ne naît ni ne périt si ce n'est en appa- « rence, comme le soutiennent les partisans de « Mélisse et de Parménide, lesquels tout en par- « lant bien sur d'autres points ne doivent pas être « regardés comme parlant d'après la nature des « faits [2]. »

Xénophane avait essayé de prouver par le raisonnement l'unité et l'éternité de son dieu; Mélisse entre sur ses pas dans la voie qu'il avait ouverte à la dialectique; il démontre d'abord l'infinité de l'être, du tout ou de l'unité :

« Voici le raisonnement de Mélisse pour prou- « ver que le tout est infini : en effet, il n'est pas « né, car de rien ne peut rien venir; or ce qui « naît a un commencement; si donc le tout n'est « pas né, il n'a pas de commencement, donc il est « infini [3]. »

[1] Met. I, 5; Bekk. p. 986, lig. 19.

[2] De Cœlo, III, 1; Bekk. p. 298, lig. 17.

[3] De Sophist. elench. chap. 5; Bekk. p. 163, lig. 13.

Il démontre encore l'immobilité de l'univers : « car pour qu'il y ait mouvement, il faut qu'il y ait « du vide, et le vide n'existe pas. »

Parménide élève enfin à sa dernière formule, à son plus haut point de rigueur et en même temps d'exagération le système de l'unité.

Sa doctrine est double, comme on sait, parce que comme Platon, il admettait deux mondes, le monde de la raison, à savoir, l'unité et ses attributs essentiels d'une part; de l'autre, le monde des sens et de l'apparence. C'est pourquoi il y a dans les fragmens du *Poème sur la nature* deux théories : l'une selon la raison, l'autre selon les sens; l'une qui a sa foi, l'autre où, par une sorte de condescendance pour les croyances vulgaires, il rend compte à sa manière des apparences sensibles et de ce monde qu'il regarde comme un pur phénomène sans réalité, se contentant de recueillir à cet effet les débris de la physique ionienne de Xénophane, relégués par lui parmi les préjugés et les fables dans le domaine de la simple opinion. Cette duplicité est expressément marquée par Aristote :

« Parménide paraît avoir eu des vues plus pro-« fondes, persuadé que hors de l'être, le non-être « n'est rien; il pense que l'être est nécessairement « un, et qu'il n'y a rien autre chose que lui : c'est

« un point sur lequel nous nous sommes expliqué « plus clairement dans la Physique; mais forcé de « se mettre d'accord avec les faits et, en admet- « tant l'unité par la raison, d'admettre aussi la plu- « ralité par les sens, Parménide en revint à poser « deux principes et deux causes, le chaud et le froid, « par exemple, le feu et la terre; il rapporte l'un « de ces deux principes, le chaud à l'être, et l'autre « au non-être [1]. »

Maintenant, dans les limites de son système unitaire, il poussa plus loin la doctrine de Mélisse : l'unité selon lui n'est plus matérielle; elle est purement intellectuelle et idéale; elle n'est plus infinie et imparfaite, elle est au contraire parfaite et finie.

L'unité c'est l'être; l'être en tant qu'être, c'est l'un; et en dehors de l'être et de l'unité, il n'y a pas quelque chose qui soit le non-être : l'être est tout; au-delà de l'être il n'y a rien; l'être et l'unité sont donc une seule et même chose, et il n'y a pas de pluralité.

« Parménide prétendant que l'être est un et qu'en « dehors de l'être, il n'y a rien comme serait le non- « être, de peur de faire intervenir le non-être en « parlant de pluralité : tous les êtres, dit-il, en « tant qu'êtres, sont l'unité; s'il y avait pluralité, et « si quelque chose existait différent de l'être et en

[1] Met. I, 5; Bekk. p. 986, lig. 27.

« dehors de l'être, il est clair que le non-être exis-
« terait. »

Quant à la physique de Parménide, on trouve peu de textes pour en compléter l'idée donnée au premier livre de la Métaphysique. Nous dirons seulement que Parménide, quand il déroge à son système pour s'abaisser à rendre compte de l'apparence, admet pour expliquer le mouvement que la raison déclare impossible, mais que les sens trompeurs ont l'air d'attester, l'*Amour*, qui est le premier des dieux.

« On pourrait dire qu'avant eux, Hésiode avait
« entrevu cette vérité, Hésiode ou quiconque a mis
« dans les êtres comme principe l'amour ou le dé-
« sir, par exemple, Parménide. Celui-ci dit
« en effet dans sa théorie de la formation de l'uni-
« vers :

« Il fit l'Amour le premier de tous les dieux [1]. »

Dans ces limites aussi, il paraît qu'il avait encore une sorte de théorie de la connaissance assez semblable à celle d'Empédocle, et reposant sur le même principe, que le même est connu par le même. Aristote cite à l'appui quatre vers du poème de Parménide [2].

[1] Met. I, 4; Bekk. p. 984, lig. 35.

[2] Met. III, 5; Bekk. p. 1009, lig. 21.

Nulle mention de Zénon dans le premier livre de la Métaphysique. On conçoit le silence d'Aristote, si on songe au rôle purement polémique de Zénon dans l'histoire de l'école d'Elée : on peut le considérer déja comme un sophiste qui met sa dialectique au service du système de Parménide. Avant que la dialectique qui a pris naissance dans cette école ne se tourne contre elle-même et contre toutes les autres entre les mains des sophistes, elle fait en quelque sorte, en la personne de Zénon, un dernier effort pour soutenir l'édifice chancelant qu'elle a élevé. La doctrine de Zénon, dans sa partie positive, est donc celle de Parménide, sans rien de plus, et dans sa partie, si l'on peut dire négative, une argumentation stérile, de laquelle Aristote ne peut extraire pour son but, à savoir, la recherche des principes de l'être, aucune instruction nouvelle. J'omets cette argumentation comme connue [1].

LES SOPHISTES.

Sur les sophistes, même silence d'Aristote que sur Zénon, et cela pour une raison semblable. Au

[1] Voir Phys. VI, 9; Bekk. p. 239, lig. 5. De Xen. Zen. et Gorg. Voyez *Fragmens historiques* de M. Cousin, art. *Zénon*.

lieu de s'attacher à l'étude des êtres et à la recherche de leurs principes, ils nient les êtres, les principes de l'être et tous les systèmes qui les étudient. En effet, la sophistique n'est, comme la dialectique, qu'un semblant de philosophie, une logique vaine et stérile en résultats positifs.

« Les dialecticiens et les sophistes se couvrent de « l'habit du philosophe (car la sophistique est une « philosophie qui n'a de la philosophie que l'ap-« parence, et les dialecticiens dissertent sur tout); « leur objet commun est l'être, et il est évident « qu'elles dissertent sur ces choses parce que c'est « l'objet propre de la philosophie; car la sophisti-« que et la dialectique portent sur les mêmes choses « que la philosophie; mais la philosophie diffère de « l'une par le degré de la puissance, de l'autre par « le choix de la manière d'être; et en effet, la dia-« lectique est un vain effort sur ce que la philoso-« phie fait seule connaître, et la sophistique n'a que « l'apparence, point la réalité [1]. »

Aristote n'a vu dans les sophistes que le mal, et il en devait être ainsi; il les représente comme des hommes enseignant à prix d'argent et faisant de belles promesses qu'ils ne tiennent pas [2].

Parmi les sophistes, ceux qu'Aristote cite le plus souvent, c'est Protagoras et Gorgias.

[1] Met. III, 2; Bekk. p. 1004, lig. 17.
[2] Ethic. Nicom. IX, 1; Bekk. p. 1164, lig. 24.

Protagoras disait que *l'homme est la mesure de toutes choses*, ce qui revient à dire que la connaissance ou encore la sensation est la mesure de toutes choses[1].

Voilà le principe; voici maintenant les conséquences :

« Protagoras dit que l'homme est la mesure de « toutes choses, ne signifiant par là rien autre « chose que ceci : ce qui paraît à chacun est réel- « lement : or, cela étant, il s'ensuit que la même « chose est et n'est pas à la fois, qu'elle est en même « temps bonne et mauvaise, et en général douée de « toutes les qualités opposées, puisque souvent ce « qui paraît beau aux uns paraît aux autres le con- « traire, et que d'ailleurs ce qui paraît à chacun est « la mesure de la réalité[2]. »

D'où il suit encore, en traduisant cette première conséquence immédiate, que tout est vrai et faux à la fois.

Autre conséquence plus extrême : si les propositions contradictoires sur la même chose sont vraies, il est évident que tout sera réduit à n'être plus qu'une seule et même chose, si on peut affirmer ou

[1] Met. IX, 1; Bekk. p. 1053, lig. 1.

[2] Met. X, 6; Bekk. p. 1062, lig. 12.

nier de toute chose une chose quelconque. Paraît-il en effet à quelqu'un que l'homme n'est pas une galère, cela est vrai suivant Protagoras; mais le contraire est vrai aussi, on peut dire également qu'un homme est une galère [1].

Quant à Gorgias, son scepticisme se formulait, comme on sait, dans les trois propositions suivantes : rien n'existe, rien ne peut être perçu, rien ne peut être transmis [2].

SOCRATE.

Socrate ne représente guère pour Aristote que l'antécédent de Platon : c'est moins le créateur d'un système que l'auteur d'une révolution philosophique à laquelle de nombreux systèmes, et entr'autres le Platonisme, durent plus tard leur naissance.

Aristote signale un triple caractère de cette révolution : 1° Elle ramène la philosophie de l'étude du monde à l'étude de l'homme; Socrate en effet négligea la physique pour s'attacher à la morale; 2° elle

[1] Met. III, 3; Bekk. p. 1007, lig. 22, et ch. 5, p. 1009, lig. 6.

[2] De Xenoph. Zen. et Gorg. Bekk. p. 979, lig. 12.

mit en lumière le principe jusque-là presque inaperçu de l'essence, si largement développé ensuite par Platon : Socrate en effet chercha dans la morale les définitions; 3° enfin Socrate chercha dans les définitions la généralité, véritable élément de la science, et par là encore il prépara le Platonisme; seulement, à la différence de Platon, il ne sépara pas le général du particulier (οὐκ ἐχώριστε).

« Socrate s'étant occupé de définitions, et non
« plus d'un système de physique, et ayant d'ailleurs
« cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel,
« et porté son attention sur les définitions, Platon
« qui le suivit et le continua fut amené à penser
« que les définitions devaient porter sur un ordre
« d'êtres à part et nullement sur les objets sen-
« sibles... [1] ».

Il donna de plus à la science et à Platon son disciple une méthode, la méthode inductive (τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους).

Tous les autres passages d'Aristote sur Socrate sont relatifs aux détails de sa morale et d'une importance médiocre. Socrate confondait, à ce qu'il paraît, la vertu avec la science et le vice avec l'ignorance. Aristote attaque sans cesse cette théorie et lui reproche de détruire la liberté, puisque dès-

[1] Met. I, 6; Bekk. p. 987, lig. 1. Cf. Met. XII, 4. — P. 1078, lig. 17.

lors on n'est pas plus libre d'être bon ou méchant qu'on ne l'est d'être savant ou ignorant.

PLATON.

Nous sommes enfin parvenus à Platon, le prédécesseur immédiat et le maître d'Aristote.

Aristote fait sortir le Platonisme de ses antécédens en montrant comment il se rattache aux doctrines antérieures, comment il combine les élémens et les transforme en les alliant dans son système pour leur faire subir un progrès.

Ces antécédens sont au nombre de trois; Héraclite, dont Platon jeune encore avait appris la doctrine dans le commerce de Cratyle, Socrate son maître et les Pythagoriciens.

D'Héraclite, Platon retint cette opinion que les choses sensibles sont dans un perpétuel écoulement et qu'il n'y a pas de science de ces choses; de Socrate, qu'il faut rechercher le général et les définitions; de là, la nécessité d'introduire les *idées*, puisque les choses sensibles toujours changeantes ne peuvent être soumises à une définition commune.

Quant aux Pythagoriciens, Platon adopte leur système en le modifiant. D'abord, ceux-ci disaient que les choses sont *à l'imitation* des nombres, Platon *en*

participation avec les idées. Le nom seul est changé.

Les Pythagoriciens regardaient l'unité comme le fond et l'essence de tous les êtres et les nombres comme les principes des choses. Il en est de même de Platon; car les idées ayant pour principes les principes mêmes des nombres, à savoir ; l'unité comme forme, le grand et le petit comme matière, sont de véritables nombres.

Mais Platon diffère des Pythagoriciens, 1° en ce qu'il dédouble en une dyade composée du grand et du petit, l'infini un, l'indéterminé des Pythagoriciens (ἄπειρον); 2° en ce qu'il sépare les nombres des choses sensibles et leur donne une existence indépendante; 3° en ce qu'il crée pour les choses mathématiques un ordre intermédiaire entre les idées, et les choses sensibles; elles sont en effet multiples comme les choses sensibles, et éternelles comme les idées.

La raison qui amena pour Platon ces changemens dans la doctrine pythagoricienne, c'est d'abord, quant à l'existence indépendante des idées, les recherches dialectiques de Platon; en second lieu, quant à la création de l'infini double, la génération des nombres idéaux impairs.

« Après ces différentes philosophies, parut la
« philosophie de Platon qui suivit en beaucoup de
« points ses devanciers, mais qui eut aussi ses points
« de doctrine particuliers, et alla plus loin que l'é-

« cole italique. Dès sa jeunesse, Platon se familia-
« risa dans le commerce de Cratyle avec les opi-
« nions d'Héraclite, que toutes les choses sensibles
« sont dans un perpétuel écoulement et qu'il n'y a
« pas de science de ces choses ; et dans la suite,
« il garda ces opinions. D'une autre part, Socrate
« s'étant occupé de morale, et ayant d'ailleurs
« cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel,
« et porté le premier son attention sur les défini-
« tions, Platon qui le suivit et le continua fut
« amené à penser que les définitions devaient
« porter sur un ordre d'êtres à part et nullement
« sur les objets sensibles ; car, comment une défi-
« nition commune s'appliquerait-elle aux choses
« sensibles, livrées à un perpétuel changement ? Or
« ces autres êtres, il les appela *idées*, et dit que les
« choses sensibles existent en dehors des idées et
« sont nommées d'après elles ; car il pensait que
« toutes les choses d'une même classe tiennent leur
« nom commun des idées, en vertu de leur partici-
« pation avec elles. Du reste, le mot de participa-
« tion est le seul changement qu'il apporta ; les
« Pythagoriciens en effet disent que les êtres sont
« à l'imitation des nombres, Platon en participation
« avec les idées. Comment se fait maintenant cette
« participation ou cette imitation des idées ? C'est
« ce que celui-ci et ceux-là ont également négligé
« de rechercher. De plus, outre les choses sensibles

« et les idées, il reconnaît des êtres intermédiaires
« qui sont les choses mathématiques différentes
« des choses sensibles en ce qu'elles sont éter-
« nelles et immuables, et des idées en ce qu'elles
« admettent un grand nombre de semblables,
« tandis que toute idée en elle-même a son
« existence à part. Voyant dans les idées les rai-
« sons des choses, il pensa que leurs élémens étaient
« les élémens de tous les êtres. Les principes dans
« ce système sont donc, sous le point de vue de la
« matière, le grand et le petit, et sous celui de
« l'essence, l'unité; et en tant que formées de ces
« principes et participant de l'unité, les idées sont
« les nombres. Ainsi, en avançant que l'unité est
« l'essence des êtres, et que rien autre chose que
« cette essence n'a le titre d'unité, Platon se rap-
« procha des Pythagoriciens, et il dit comme eux
« que les nombres sont les causes des choses et de
« leur essence ; mais faire une dualité de cet infini
« qu'ils regardaient comme un, et composer l'in-
« fini du grand et du petit, voilà ce qui lui est pro-
« pre ; avec cette prétention que les nombres exis-
« tent en dehors des choses sensibles, tandis que
« les Pythagoriciens disent que les nombres sont
« les choses mêmes, et ne donnent pas aux choses
« mathématiques un rang intermédiaire. Cette exis-
« tence que Platon attribue à l'unité et au nombre
« en dehors des choses, à la différence des Pytha-

« goriciens, ainsi que l'introduction des idées, est « due à ses recherches logiques (car les premiers « philosophes étaient étrangers à la dialectique); « et il fut conduit à faire une dyade de cette autre « nature différente de l'unité, parce que les nom- « bres, à l'exception des nombres primordiaux, « s'engendrent aisément de cette dyade, comme « d'une sorte de matière [1]. »

Telle est, d'après le premier livre de la Métaphysique, l'exposition de la théorie des idées et des principes constitutifs de l'idée. On peut le compléter par des passages assez nombreux, surtout des XII[e] et XIII[e] livres.

Aristote a donné trois antécédens à Platon : Héraclite, Socrate, Pythagore. Ailleurs, il en ajoute un autre, Parménide. En effet, l'essence des idées, c'est l'unité : or, il ne suffisait pas de poser l'être et l'unité au-dessus de la variété des phénomènes sensibles. Il fallait se tirer de cette argumentation de Parménide : il n'y a que l'être et l'être est un. Il fallait un principe de multitude pour sortir de l'unité absolue, un élément de changement et de différence pour échapper à l'immobilité. Ainsi fut conduit Platon à poser à côté de l'unité et des idées le grand et le petit, la dyade indéfinie, matière des choses sensibles et des idées elles-mêmes [2]. »

[1] Met. I, 6; Bekk. p. 987, lig. 29.
[2] Met. XIII, 3; Bekk. 1089, lig. 3.

NOTE. Ce serait peut-être ici le lieu de citer un passage du *Traité de l'ame* (I, 2 ; B. p. 404.) où Platon est nommé par Aristote. Je le rejette en note parce que le passage lui-même est très obscur et que l'explication que j'en présente est tirée des commentaires de Philipon et de Thémistius, où il est difficile de bien distinguer ce qui appartient véritablement à Platon de ce qui n'est qu'un jeu d'esprit des commentateurs.

Platon avait dit que les idées sont des nombres ; mais il ne se contentait pas de cette assertion ; il paraît qu'il descendait aux détails pour justifier sa théorie dans l'application. Les idées sont des nombres; il montre qu'il en est ainsi en ramenant tous les êtres à quatre genres qui comprennent tous les autres et qu'il identifie avec les quatre premiers nombres, à savoir, les choses intelligibles avec l'unité, les choses qui sont l'objet de la science avec le nombre deux, les choses physiques, c'est-à-dire les lois générales saisies dans la nature, mais non encore rapportées à leur idée avec le nombre trois, enfin les choses sensibles avec le nombre quatre. Ces nombres 1, 2, 3, 4, ne sont d'ailleurs autre chose que l'idée du point (1), l'idée de la ligne (2), l'idée du plan (3) et l'idée du solide (4).

Chacun de ces genres comprend ensuite une série de tétrades et chacune de ces tétrades représente les idées ou genres inférieurs aux premiers.

D'où il suit que l'ensemble des êtres se compose des idées du point, de la longueur, de la surface et du solide.

Maintenant ces quatre genres sont saisis chacun par une faculté spéciale de l'esprit, les choses intelligibles par l'intelligence (νοῦς), les choses qui sont l'objet de la science par la science (ἐπιστήμη), les lois physiques par l'opinion (δόξα), les choses sensibles par la sensation (αἴσθησις). D'où il résulte encore que l'esprit est l'unité ou l'idée du point, la science le nombre deux ou l'idée de la ligne, l'opinion le nombre trois ou l'idée du plan, la sensation le nombre quatre ou l'idée du solide.

Ce qui revient à dire avec Empédocle que l'ame est composée d'élémens; car le même est connu par le même.

Enfin on trouverait encore là le motif qui aurait pu faire dire à Platon ou à ses disciples que les nombres idéaux étaient renfermés dans la décade; car $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.

On peut puiser encore, pour compléter l'exposition de la doctrine de Platon, à une autre source non moins suspecte. Aristote avait rédigé les leçons orales (ἄγραφοι συνουσίαι) de son maître dans un ou plusieurs ouvrages portant pour titre : περὶ φιλοσοφίας, περὶ ἀγάθου, περὶ ἰδέων, et qui aujourd'hui sont perdus; mais nous possédons encore quelques passages des commentateurs qui ont donné de ces livres des extraits plus ou moins fidèles. Voici en quelques mots ce que l'on peut tirer de leur témoignage.

Platon avait ramené l'universalité des êtres à certains exemplaires qu'il avait nommés les idées, et pour lui, les idées n'existaient pas seulement dans les choses sensibles, mais encore dans l'esprit à l'état de formes pures et dégagées de toute matière. Cette théorie posée, il voulut aller plus loin et pousser l'analyse jusqu'à la recherche du principe même des idées. Peu versé dans les spéculations physiques et plus accoutumé à l'abstraction, Platon fit porter l'examen non pas sur les idées telles qu'il les voyait dans la nature, mais sur les idées telles qu'il les trouvait imprimées, en quelque sorte, dans l'intelligence humaine. Or, il lui parut que dans l'intelligence humaine, dans l'ordre logique de la conception, ce qu'il y a de primitif, ce qui tient le premier rang, ce sont les nombres. Il arrivait à cette conclusion par la définition même de l'antériorité et de la postériorité : une chose est, selon lui, postérieure à une autre quand elle ne peut exister sans elle et indépendamment d'elle; celle-ci au contraire qui peut exister sans la première lui est antérieure. Or, le solide ne peut exister sans la surface, tandis que la surface peut exister sans le solide. Il en est de même

de la ligne à l'égard de la surface du point à l'égard de la ligne. Le point est l'unité, l'unité est le nombre; rien donc n'existe sans les nombres et les nombres peuvent exister indépendamment de toutes les autres choses. Donc les nombres sont les premiers des êtres. S'il en est ainsi, il faut que les idées soient des nombres, et chercher les principes des idées revient à chercher les principes des nombres. Platon va donc rechercher les principes des nombres.

Les principes du nombre sont l'unité d'un côté et de l'autre, ce qui s'oppose à l'unité, c'est-à-dire le plus et le moins, l'excédant et le déficient, le grand et le petit, en un seul mot, et pour employer l'expression technique, la dyade indéfinie (ἡ δυας ἀόριστος). Les principes de l'idée ne seront pas autres que ceux-là.—En résumé, et pour enchaîner d'une manière peut-être plus naturelle cette filiation d'idées, Platon était obligé de sortir de l'unité absolue de Parménide. Or il observe que dans toutes choses il y a du plus et du moins, qu'elles sont divisibles à l'infini et indéfiniment susceptibles d'augmentation; c'est là une loi de la nature. Dès là, le principe de la variété est trouvé; c'est le grand et le petit, la dyade indéfinie. Maintenant ce système adopté par Platon, Aristote, le lui impute aussi dans la sphère des idées. C'est qu'en effet dans les idées il y a aussi de la variété, de l'opposition même : il y a l'idée du beau et celle de la table; il y a l'idée du bien et celle du mal. De là la dyade indéfinie transportée dans les idées; ce que la matière réalisée, tombée dans l'espace est pour l'objet sensible, la matière pure, l'infini l'est pour l'idée. Mais les nombres, qui logiquement sont les premiers des êtres, sont formés de l'unité et de la dyade. Les idées sont donc les nombres et les nombres sont les premiers de tous les êtres. (Voy. *Brandis. De perditis Aristotelis libris et Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata.*)

Maintenant à quelles catégories Aristote va-t-il ramener le système de Platon ?

Selon lui, Platon n'a parlé explicitement que de deux principes, la forme et la matière. La forme, c'est dans les choses sensibles l'idée, et dans les idées, l'unité. La matière à laquelle s'appliquent l'unité dans les idées, les idées dans les choses sensibles, c'est la dyade indéfinie, le grand et le petit.

Platon touche encore mais faiblement et indirectement le principe du bien : il attribue à l'unité et aux idées le bien, à la matière le mal, comme l'avaient fait avant lui Anaxagoras et Empédocle.

Quant au principe du mouvement, sa théorie ne l'admet pas.

« C'est ainsi que Platon s'est prononcé sur ce qui « fait l'objet de nos recherches : il est clair, d'après « ce que nous avons dit, qu'il ne met en usage que « deux principes, celui de l'essence et celui de la « matière ; car les idées sont pour les choses les « causes de leur essence, comme l'unité l'est pour « les idées. Et quelle est la matière ou le sujet au- « quel s'appliquent les idées dans les choses sensi- « bles et l'unité dans les idées ? C'est cette dyade, « composée du grand et du petit ; de plus, il attri- « bua à l'un de ces deux élémens la cause du bien,

« à l'autre la cause du mal, de la même manière « que l'ont fait dans leurs recherches quelques-uns « des philosophes précédens, comme Empédocle « et Anaxagoras [1].

« Enfin, quand il appartient à la philosophie de « rechercher la cause des phénomènes, c'est cela « même qu'on néglige; car on ne dit rien de la « cause qui est le principe du changement [2]. »

Cette accusation portée ici par Aristote contre Platon a droit d'étonner. On ne peut s'empêcher de croire au premier abord qu'il n'a pas fait la part assez large à son maître, et d'opposer à cette sorte de déni de justice, comme une éloquente et victorieuse réponse le X[e] livre des *Lois* et le VII[e] de la *République*, où l'idée du bien est placée dans toute sa lumière et dans toute sa gloire au faîte même du monde intelligible.

Voici, si je ne me trompe, la réplique d'Aristote : Sans doute Platon dit et répète que les idées entre les mains de Dieu deviennent des causes qui s'appliquent au monde pour l'ordonner et le mouvoir suivant les lois nécessaires qu'elles représentent. Aristote en fait volontiers l'aveu, et en beaucoup d'endroits, il reconnaît aux idées ce caractère

[1] Met. I, 6.

[2] Met. I, 8; Bekk. p. 990, lig. 30.

de causalité. Mais Platon dit plus souvent encore, et d'une manière plus explicite, que les idées sont immobiles et qu'elles ne changent pas. Leur vrai caractère, c'est d'être des essences immuables, éternelles; c'est d'être les types des choses sensibles, les modèles à l'imitation desquels le monde est formé; mais pour appliquer ce modèle aux choses, pour les façonner à son image, pour en tirer la copie qui ne peut se faire elle-même, il faut un moteur, et c'est ce que Platon n'a pas vu. Quand donc il admet les idées comme principe de mouvement, c'est par une inconséquence sublime, si l'on veut, mais qu'Aristote est en droit de négliger pour ne s'attacher qu'au principe, à la théorie des idées, laquelle, bien examinée et pressée rigoureusement, est impuissante à expliquer le mouvement et ne rend que l'immobilité. Le principe du mouvement détruit, le principe du bien périt avec lui : car le bien d'un être est dans l'accomplissement de sa fin, et la tendance vers cette fin implique comme condition nécessaire, le mouvement.

Je m'arrête là dans l'exposition du Platonisme et de la théorie des idées. Reproduire dans ses détails et discuter dans sa valeur la critique que dirige Aristote contre cette théorie est une tâche longue et délicate qui demanderait, pour être convenablement remplie, un travail spécial que ni mes forces

ni les bornes de cette thèse ne me permettent d'entreprendre [1].

[1] Voyez ma thèse latine où j'ai essayé de présenter dans son ensemble et en la réduisant à ses principaux points, l'histoire et la critique du Platonisme d'après Aristote.

Cette thèse sera soutenue par AMÉDÉE JACQUES, *ancien élève de l'École Normale, agrégé de philosophie, licencié ès-lettres, aspirant au grade de docteur.*

Vu et lu,

A Paris, Sorbonne, le 5 juillet 1837,

Par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

T.-V. LE CLERC.

Permis d'imprimer.

L'Inspecteur-général des études, chargé de l'administration de l'Académie de Paris,

ROUSSELLE.

TROISIÈME PARTIE.

(APPENDICE.)

Cette troisième partie que j'ajoute à la seconde comme un appendice destiné à en réparer autant que possible l'insuffisance, n'est rien que la collection de tous les textes d'Aristote relatifs à l'histoire de la philosophie. Je donne cet index pour complet, sauf les omissions inévitables dans un pareil genre de travail dont la patience fait tous les frais et qui ne peut avoir d'autre mérite que son utilité. Il m'eût été aisé d'en faciliter l'usage en présentant ici, au lieu d'un index pur et simple composé de renvois, la traduction de tous les textes indiqués : l'énorme étendue matérielle que ma thèse aurait acquise par cette addition m'empêche de l'entreprendre.

L'ordre que j'ai suivi dans la disposition des textes est simple : j'ai pris d'abord les écoles et les systèmes dans leur série chronologique et réuni sous le titre de chacun d'eux tous les passages qui les concernent. Les passages réunis sous chacun de ces

titres y sont groupés d'après les différens ouvrages d'Aristote auxquels ils appartiennent, et ces ouvrages eux-mêmes se succèdent dans l'ordre assez arbitraire de leur importance relative pour l'histoire de la philosophie. Enfin, dans chaque ouvrage, les indications suivent l'ordre naturel des livres et des chapitres. J'ai préféré cette méthode grossière à un classement systématique qui aurait eu le tort d'imposer jusqu'à un certain point mes idées à ceux qui pourront recourir à cet index.

Les citations se rapportent toutes à la grande édition de Bekker, Berlin, 1831.

ECOLE IONIENNE OU PHYSICIENNE.

(Οἱ φυσικοὶ, οἱ φυσιολόγοι.)

GÉNÉRALITÉS.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Physique.	I	II	184	15
Ibid.	I	IV	187	12
Ibid.	I	IV	187	27
Ibid.	II	I	193	17
Ibid.	VIII	I	250	15
Ibid.	VIII	VIII	265	3
Traité de l'ame.	III	II	426	20
Traité du ciel.	III	V	303	10
Ibid.	IV	II	308	34
Traité de la génération et de la corruption.	I	I	314	1
Ibid.	I	III	317	30
Ibid.	I	VII	323	2
Traité des parties des animaux.	I	I	640	4
Ibid.	I	I	641	7
Traité de la respiration.	»	II,III	470,471	»

THALÈS.

Métaphysique.	I	III	983	20
Traité de l'ame.	I	II	405	19
Ibid.	I	V	411	8
Morale à Nicomaque.	VI	VII	1141	2
Politique.	I	XI	1259	3
Ibid.	II	XII	1274	25
Traité du ciel.	II	XIII	294	28

HIPPON DE RHÉGIUM.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	III	984	3
Traité de l'ame.	I	II	12	7

ANAXIMÈNE DE MILET.

Métaphysique.	I	III	984	5
Traité du ciel.	II	XIII	294	13
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	II	975	23
Météorologiques.	II	VII	365	18

HIPPASE DE MÉTAPONTE.

Métaphysique.	I	III	984	7

ANAXIMANDRE.

Métaphysique.	XI	II	1069	22
Physique.	I	IV	187	21
Ibid.	III	IV	203	10
Traité du ciel.	II	XIII	295	12
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	II	975	22

DIOGÈNE D'APOLLONIE.

Métaphysique.	I	III	984	5
Traité de l'ame.	I	II	405	21
Traité de la génération et de la corruption.	I	VI	322	14
Histoire des animaux.	III	II	511	30

HERMOTIME DE CLAZOMÈNE.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	III	984	20

ANAXAGORAS.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	III	984	11
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	12
Ibid.	*ibid.*	IV	985	18
Ibid.	*ibid.*	VI	988	17
Ibid.	*ibid.*	VII	988	18
Ibid.	*ibid.*	VIII	989	30
Ibid.	*ibid.*	IX	991	16
Ibid.	III	IV	1007	25
Ibid.	*ibid.*	V	1009	25
Ibid.	*ibid.*	VII	1012	26
Ibid.	IX	VI	1056	28
Ibid.	X	VI	1063	25
Ibid.	XI	II	1069	21
Ibid.	*ibid.*	VI	1072	5
Ibid.	*ibid.*	X	1075	8
Ibid.	XIII	IV	1091	11
Physique.	I	IV	187	22
Ibid.	I	VI	189	11
Ibid.	III	IV	203	16
Ibid.	III	V	205	1
Ibid.	IV	VI	213	22
Ibid.	VIII	I	250	23
Ibid.	VIII	I	252	3
Ibid.	VIII	V	256	24
Ibid.	VIII	IX	265	17
Traité de l'ame.	I	II	404	25
Ibid.	I	II	405	13

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Traité de l'ame.	I	II	405	20
Ibid.	III	IV	429	19
Morale à Nicomaque.	VI	VII	1141	3
Ibid.	X	IX	1179	13
Morale à Eudème.	I	IV	1215	6
Ibid.	*ibid.*	V	1216	10
Rhétorique.	II	XXIII	1398	15
Traité du ciel.	II	XIII	294	13
Ibid.	III	II	301	12
Ibid.	*ibid.*	III	302	28
Ibid.	*ibid.*	IV	302	14
Ibid.	IV	II	309	20
Traité de la génération et de la corruption.	I	I	314	6
Météorologiques.	I	III	339	22
Ibid.	*ibid.*	VI	342	27
Ibid.	*ibid.*	VIII	345	25
Ibid.	*ibid.*	XII	348	12
Ibid.	II	VII	365	17
Ibid.	*ibid.*	IX	369	14
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	II	975	17
Ibid.	»	*id.*	976	20
Traité des parties des animaux.	IV	II	677	5
Ibid.	*ibid.*	X	687	7
Traité de la génération des animaux.	I	XVII	723	7
Ibid.	III	VI	756	16
Ibid.	IV	I	763	31
Traité de la respiration.	»	I, II	470	»
Traité des plantes.	I	I	815	15
Ibid.	*ibid.*	II	816	26

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	III	984	7
Ibid.	*ibid.*	VI	987	33
Ibid.	III	III	1005	25
Ibid.	*ibid.*	V	1010	13
Ibid.	*ibid.*	VII	1012	24
Ibid.	*ibid.*	VIII	1012	34
Ibid.	X	V	1062	32
Ibid.	*ibid.*	VI	1063	24
Ibid.	*ibid.*	X	1067	4
Ibid.	XII	IV	1078	14
Physique.	I	II	185	7
Ibid.	I	II	185	20
Ibid.	III	V	205	1
Traité de l'ame.	I	II	405	25
Morale à Nicomaque.	II	II	1105	8
Ibid.	VII	IV	1146	30
Ibid.	VIII	I	1155	4
Ibid.	X	V	1176	6
Grande morale.	II	VI	1201	8
Morale à Eudème.	II	VII	1223	22
Politique.	V	XI	1315	30
Rhétorique.	III	V	1407	14
Traité du ciel.	I	X	279	12
Ibid.	III	I	298	33
Traité du monde.	»	V	396	20
Météorologiques.	II	II	355	14
Topiques.	I	XI	104	22
Ibid.	VIII	V	115	33
Traité de la sensation des choses sensibles.	»	V	443	23
Traité des parties des animaux.	I	V	645	17

CRATYLE.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	VI	987	33
Ibid.	III	V	1010	13

EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE.

Métaphysique.	I	III	984	8
Ibid.	*ibid.*	IV	985	5
Ibid.	*ibid.*	*id.*	985	22
Ibid.	*ibid.*	VI	988	16
Ibid.	*ibid.*	VII	988	22
Ibid.	*ibid.*	VIII	989	20
Ibid.	*ibid.*	X	993	17
Ibid.	II	I	996	8
Ibid.	*ibid.*	III	998	30
Ibid.	*ibid.*	IV	1000	25
Ibid.	*ibid.*	*id.*	1001	12
Ibid.	III	V	1009	15
Ibid.	XI	II	1069	22
Ibid.	*ibid.*	VI	1072	6
Ibid.	*ibid.*	X	1075	2
Ibid.	XII	IV	1091	11
Physique.	I	IV	187	22
Ibid.	*ibid.*	V	188	17
Ibid.	*ibid.*	VI	189	11
Ibid.	II	II	194	20
Ibid.	*ibid.*	IV	196	19
Ibid.	*ibid.*	VIII	198	29
Ibid.	VIII	I	250	23
Ibid.	*ibid.*	I	252	3
Ibid.	*ibid.*	*id.*	252	16

	Liv.	Chap.	Pag	Lig.
Traité de l'ame.	I	II	404	11
Ibid.	*ibid.*	V	410	3
Ibid.	*ibid.*	V	410	28
Ibid.	II	IV	415	28
Ibid.	*ibid.*	VII	418	21
Ibid.	III	VI	430	28
Traité du ciel.	I	X	279	16
Ibid.	II	I	284	26
Ibid.	*ibid.*	XIII	294	25
Ibid.	*ibid.*	*id.*	295	17
Ibid.	III	II	300	2
Ibid.	*ibid.*	*id.*	300	29
Ibid.	*ibid.*	*id.*	301	15
Ibid.	*ibid.*	III	302	28
Ibid.	*ibid.*	IV	302	23
Ibid.	*ibid.*	VI	305	3
Ibid.	*ibid.*	VII	305	34
Ibid.	IV	II	309	20
Traité de la génération et de la corruption.	I	I	314	1
Ibid.	*ibid.*	VII	324	25
Ibid.	II	I	329	1
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	3
Ibid.	*ibid.*	III	330	20
Ibid.	*ibid.*	VI	333	18
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	35
Météorologiques.	II	III	357	26
Ibid.	*ibid.*	IX	369	13
Ibid.	IV	IV	381	32
Ibid.	*ibid.*	IX	387	4
Morale à Nicomaque.	VIII	I	1155	7
Grande morale.	II	XI	1208	12

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Morale à Eudème.	VII	I	1235	11
Rhétorique.	I	XIII	1373	14
Ibid.	III	V	1407	33
Poétique.	»	I	1447	18
Ibid.	»	XXV	1461	24
Topiques.	I	XIV	105	17
Traité du monde.	»	V	399	25
Traité de la sensation et des choses sensibles.	»	II	437	11, 24
Ibid.	»	IV	441	6, 10
Traité de la respiration.	»	VII	473	15
Ibid.	»	XIV	477	32
Ibid.	»	*id.*	478	9
Traité du souffle.	»	III	482	29
Ibid.	»	VI	484	38
Ibid.	»	VIII	485	26
Traité des parties des animaux.	I	I	640	19
Ibid.	*ibid.*	*id.*	642	18
Ibid.	II	II	648	31
Traité de la génération des animaux.	I	XVII	722	8, 19
Ibid.	*ibid.*	XXIII	731	4
Ibid.	II	VIII	747	26
Ibid.	IV	I	764	2, 12
Ibid.	*ibid.*	*id.*	765	9
Ibid.	*ibid.*	*id.*	769	17
Ibid.	*ibid.*	*id.*	777	8
Ibid.	V	I	779	16
Taité des plantes.	I	I	815	16, 20
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	II	975	39
Ibid.	»	*id.*	976	33

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	II.	976.	23
Traité de lignes insécables.	»	»	972	30
Problèmes.	XIV	XIV	910	15
Ibid.	XXI	XXII	929	16
Ibid.	XXIV	XI	937	15

LEUCIPPE ET DÉMOCRITE.

Métaphysique.	I	IV	985	5
Ibid.	III	V	1009	27
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	11
Ibid.	VI	XIII	1039	9
Ibid.	VII	II	1042	12
Ibid.	XI	II	1069	22
Ibid.	*ibid.*	VI	1071	32
Ibid.	*ibid.*	*id.*	1072	7
Ibid.	XII	IV	1078	20
Physique.	I	II	184	15
Ibid.	*ibid.*	V	188	19
Ibid.	II	II	194	20
Ibid.	III	IV	203	16
Ibid.	IV	VI	213	31
Ibid.	VIII	I	251	14
Ibid.	*ibid.*	I	252	32
Traité de l'ame.	I	II	403	31
Ibid.	*ibid.*	*id.*	404	27
Ibid.	*ibid.*	*id.*	405	8
Ibid.	*ibid.*	III	406	17
Ibid.	*ibid.*	IV	409	12
Ibid.	*ibid.*	V	409	32
Ibid.	II	VII	419	15
Traité du ciel.	I	VII	275	29

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Traité du ciel.	II	XIII	294	13
Ibid.	III	II	300	8
Ibid.	*ibid.*	IV	303	4
Ibid.	*ibid.*	VII	305	34
Ibid.	*ibid.*	VIII	307	16
Ibid.	IV	VI	313	22
Traité de la génération et de la corruption.	I	I	314	1
Ibid.	*ibid.*	II	315	6
Ibid.	*ibid.*	II	315	29
Ibid.	*ibid.*	II	316	13
Ibid.	*ibid.*	VI	323	10
Ibid.	*ibid.*	VIII	324	25
Ibid.	*ibid.*	*id.*	326	9
Ibid.	*ibid.*	IX	327	19
Météorologiques.	I	VI	342	27
Ibid.	*ibid.*	*id.*	343	25
Ibid.	II	III	356	10
Ibid.	*ibid.*	VII	365	19
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	II	975	28
Ibid.	»	VI	980	7
Traité de la sensation et des choses sensibles.	»	II	438	5
Ibid.	»	IV	442	29, 10
Traite de la divination pendant le sommeil.	»	II	464	5
Traité de la respiration.	»	IV	471	30
Traité du souffle.	»	III	482	30
Histoire des animaux.	IX	XXXIX	623	32
Traité des parties des animaux.	I	I	642	26
Traité de la génération des animaux.	II	IV	740	13, 36

	Liv.	Chap	Pag.	Lig.
Traité de la gén. des animaux.	II.	VI	742	20
Ibid.	*ibid.*	VIII	747	26
Ibid.	IV	I	764	6, 21, 14
Ibid.	*ibid.*	*id.*	765	6
Ibid.	*ibid.*	*id.*	769	18
Ibid.	V	VIII	788	10
Traité des plantes.	I	I	815	16

ÉCOLE ITALIQUE (Οἱ Ιταλικοὶ).

LES PYTHAGORICIENS.

Métaphysique.	I	V	985	23
Ibid.	*ibid.*	*id.*	987	13
Ibid.	*ibid.*	VI	987	11, 31
Ibid.	*ibid.*	VIII	989	24
Ibid.	II	I	996	6
Ibid.	*ibid.*	III	998	9
Ibid.	*ibid.*	IV	1001	10
Ibid.	VI	II	1028	15
Ibid.	*ibid.*	XI	1036	18
Ibid.	IX	II	1053	12
Ibid.	XI	VII	1072	31
Ibid.	XII	IV	1078	21
Ibid.	*ibid.*	VI	1080	16
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	31
Idid.	*ibid.*	VIII	1083	8

ALCMÆON DE CROTONE.

ARCHYTAS DE TARENTE.

PHÉRÉCYDE DE SCYCROS.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	XIII	IV	1091	11

ÉPICHARME DE COS.

Métaphysique.	III	V	1010	6
Ibid.	XII	IX	1086	17

ÉCOLE ÉLÉATIQUE.

GÉNÉRALITÉS.

Métaphysique.	I	III	984	27
Ibid.	*ibid.*	V	986	10
Physique.	I	VIII	191	24
Traité de la génération et de la corruption.	I	VIII	325	2

XÉNOPHANE DE COLOPHON.

Métaphysique.	I	V	986	21
Rhétorique.	I	XV	1377	19
Ibid.	II	XXIII	1398	6
Ibid.	*ibid.*	*id.*	1400	5
Poétique.	»	XXV	1460	26
Traité des phénomènes merveilleux.	»	XXVIII	833	16

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Traité du ciel.	II	XIII	294	23
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	I, II	975	»

MÉLISSE DE SAMOS.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	V	986	19
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	27
Physique.	I	II	185	32
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	17
Ibid.	IV	VI	213	12
Ibid.	*ibid.*	VII	214	26
Topiques.	I	XI	104	22
Traité des sophismes.	»	XXVIII	181	27
Ibid.	»	V	163	13
Ibid.	»	VI	164	35
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	IV	977	22
Ibid.	»	V	979	23

MÉLISSE ET PARMÉNIDE.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Physique.	I	II	184	15
Ibid.	*ibid.*	*id.*	185	9
Ibid.	*ibid.*	III	186	4
Ibid.	III	VI	207	15
Traité du ciel.	III	I	298	17

PARMÉNIDE.

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	III	984	3
Ibid.	*ibid.*	IV	*ibid.*	25
Ibid.	*ibid.*	V	986	22

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	V	986	27
Ibid.	II	IV	1001	32
Ibid.	III	V	1009	21
Ibid.	XIII	II	1089	3
Physique.	I	II	185	18
Ibid.	*ibid.*	V	188	19
Ibid.	*ibid.*	IX	191	35
Traité des sophismes.	»	XXXIII	182	26
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	II	976	6
Ibid.	»	IV	978	8
Traité des parties des animaux.	II	II	648	29
Traité de la génération et de la corruption.	I	III	318	6
Ibid.	II	III	330	14

ZÉNON D'ÉLÉE.

Métaphysique.	II	IV	1001	7
Physique.	IV	I	209	23
Ibid.	*ibid.*	III	210	22
Ibid.	VI	II	233	21
Ibid.	*ibid.*	IX	239	5
Ibid.	VII	V	250	19
Ibid.	VIII	VIII	263	4
Traité des sophismes.	»	X	170	23
Ibid.	»	XI	172	9
Ibid.	»	XXIV	179	20
Analytiques premières.	II	XVII	65	18
Topiques.	VIII	IX	156	8
Rhétorique.	I	XII	1372	5
Traité des lignes insécables.	»	»	968	19

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Traité des lignes insécables.	»	»	969	17,26
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	III,IV	977	»
Ibid.	»	V	979	23
Ibid.	»	*id.*	*ibid.*	25
Ibid.	»	*id.*	*ibid.*	37

LES SOPHISTES.

Métaphysique.	III	II	1004	17
Morale à Nicomaque.	IX	I	1164	24
Traité des sophismes.	»	I	161	21

PROTAGORAS.

Métaphysique.	III	III	1007	22
Ibid.	*ibid.*	V	1009	6
Ibid.	VIII	III	1047	6
Ibid.	IX	I	1053	1
Ibid.	X	VI	1062	12
Rhétorique.	II	XXIV	1402	25
Ibid.	III	V	1407	7
Poétique.	»	XIX	1456	15

GORGIAS.

Rhétorique.	III	XIV	1416	1
Ibid.	*ibid.*	XVII	1418	34
Ibid.	*ibid.*	XVIII	1419	3
Politique.	I	XIII	1260	28
Ibid.	III	II	1275	26
Sur Xénophane, Zénon et Gorgias.	»	V	979	»

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Politique.	I	XIII	1260	22
Rhétorique.	I	IX	1367	8
Ibid.	II	XXIII	1398	24
Traité des parties des animaux.	I	I	642	28

ÉCOLES SOCRATIQUES.

Morale à Nicomaque.	I	IX	1098	22
Rhétorique.	III	XVI	1417	20

ARISTIPPE L'ANCIEN.

Métaphysique.	II	II	996	32

ANTISTHÈNE.

Métaphysique.	IV	XXIX	1024	32
Ibid.	VII	III	1043	24
Politique.	III	XIII	1284	15
Topiques.	I	XI	104	21

LES MEGARIENS.

Métaphysique.	VIII	III	1046	29

PLATON ET SON ÉCOLE.

Métaphysique.	I	VI	987	29
Ibid.	*ibid.*	VII	988	26
Ibid.	*ibid.*	VIII	990	30

	Liv.	Chap.	Pag.	Lig.
Métaphysique.	I	IX	990	33
Ibid.	II	I	996	4
Ibid.	*ibid.*	II	997	34
Ibid.	*ibid.*	*id.*	998	7
Ibid.	*ibid.*	IV	1001	4
Ibid.	*ibid.*	VI	1002	12
Ibid.	III	V	1010	12
Ibid.	IV	XI	1019	2
Ibid.	*ibid.*	XXIX	1025	29
Ibid.	V	II	1026	14
Ibid.	VI	II	1028	18
Ibid.	*ibid.*	*id.*	1028	24
Ibid.	*ibid.*	VI	1031	28
Ibid.	*ibid.*	VIII	1033	26
Ibid.	*ibid.*	XI	1036	8
Ibid.	*ibid.*	XIV	1039	24
Ibid.	*ibid.*	XV	1040	14
Ibid.	*ibid.*	XVI	*ibid.*	27
Ibid.	VII	VI	1045	7
Ibid.	VIII	VIII	1050	34
Ibid.	IX	II	1053	9
Ibid.	*ibid.*	X	1059	10
Ibid.	X	I	1059	38
Ibid.	*ibid.*	II	1060	3
Ibid.	*ibid.*	*id.*	*ibid.*	6
Ibid.	*ibid.*	VIII	1064	29
Ibid.	XI	I	1069	33
Ibid.	*ibid.*	III	1070	18
Ibid.	*ibid.*	VI	1071	32
Ibid.	*ibid.*	VIII	1073	14
Ibid.	*ibid.*	X	1075	27
Ibid.	XII	IV	1078	9

